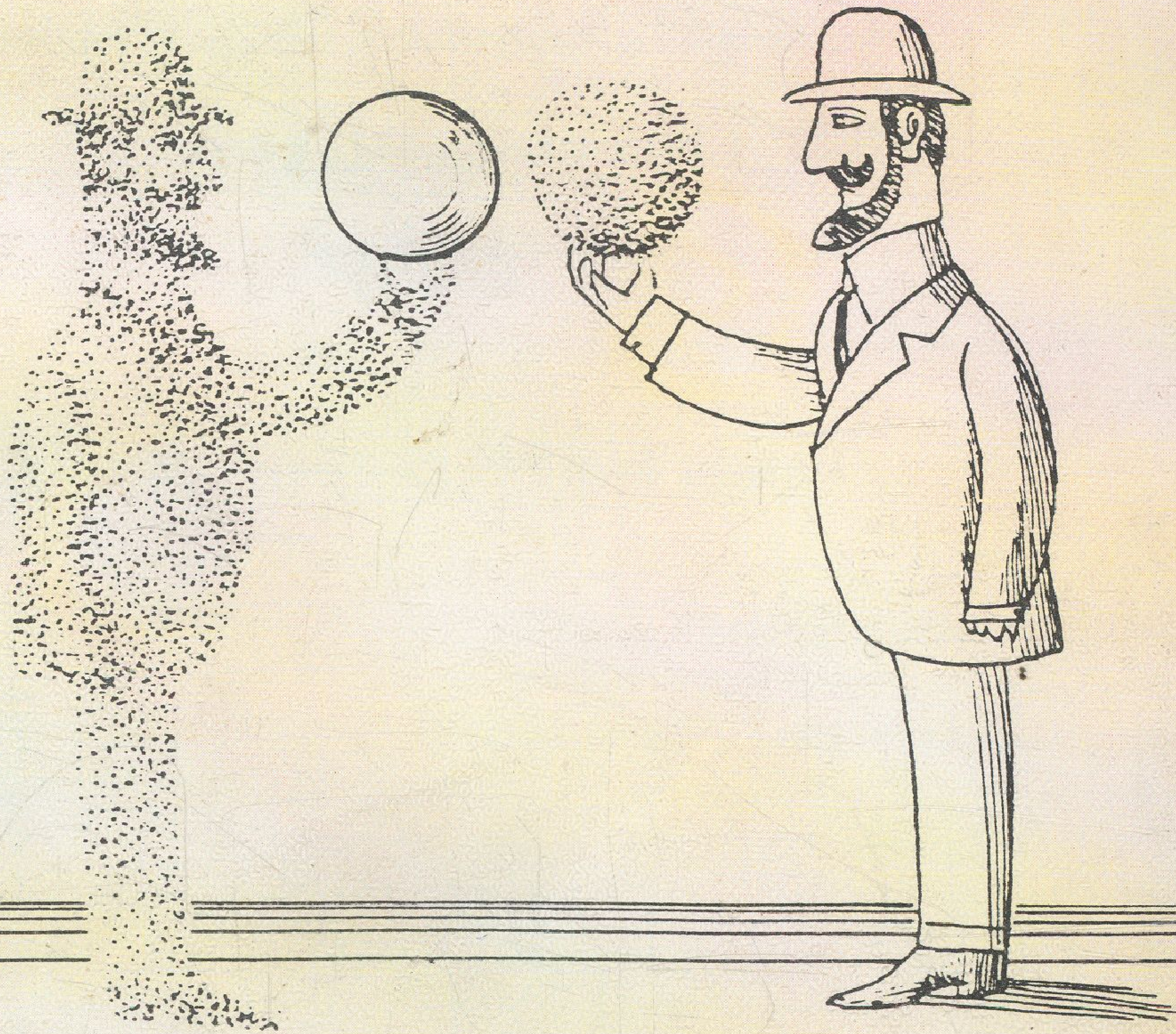
جذور إلحادية فى مذاهب لاهوتية

الكتاب الأول

بول تلش



تأليف

دكتور وهبة طلعت أبو العلا

آداب المنيا

قسم الفلسفة

١٩٩٣

إهداء

إلى الأب والإنسان ......

إلي الأستاذ الفاضل أ.د. جمال أبو المكارم

رئيس جامعة المنيا

لمسة وفاء متواضعة تقديرا لنزعته الإنسانية

التي فاقت عندي كل وصف

شكر وتقدير

لا يسعنى إلا أن أتوجه بخالص الشكر والتقدير والعرفان لكل من ساهم، سواء من قريب أو بعيد، فى تكوينى العلمى منذ البداية وحتى الآن ، وأخص بالشكر أعضاء قسم الفلسفة بجامعة Warwick بانجلترا وعلى رأسهم الأستاذ الفاضل الدكتور / ديفيد وود ، وكذا أستاذى الفاضل الدكتور محمود رجب ، بقسم الفلسفة بجامعة القاهرة ، والأستاذة الدكتورة نازلى اسماعيل حسين بقسم الفلسفة بجامعة عين شمس ، وأستاذى الفاضل الدكتور سعد عبد العزيز حباتر بقسم الفلسفة، بكلية البنات ، جامعة عين شمس ، وأسرة كلية الآداب جامعة المنيا.

ما لا يقتلني يجعلني أقوى

نيتشه

تصديـــــر

.... هذا الكتاب الذى بين يديك الآن هو بداية ثلاثية جديدة - قابلة للزيادة - فى الفكر الغربى المعاصر . والكتاب كان في الأصل عبارة عن دراسة أكاديمية قدمت للحصول على درجة الدكتوراه فى الفلسفة . ولهذا استبقينا النص الأصلى كما هو التزاما بمبدأ الأمانة العلمية من ناحية ، وحتى يظل شاهدا أمينا على مرحلة معينة من مراحل تطورنا الفكرى ، من ناحية أخرى . غير أننا اضطررنا إلى تغيير العنوان الأصلى للدراسة على هذا النحو حتى تستقيم الدراسة مع هذه الثلاثية التى نأمل فى استكمالها فى المستقبل القريب . والهدف من هذه الثلاثية يكمن فى محاولة اكتشاف الجذور الإلحادية التى نراها كامنة في الكتابات الفلسفية - اللاهوتية لثلاثة من الرواد يعتبرهم اللاهوت المسيحى المعاصر فى الغرب - سواء عن قصد أو غير قصد - من أعظم رواده فى عصرنا هذا !! وإذا كان هذا الكتاب قد خصص للكشف عن الجذور الإلحادية التى وجدناها كامنة فى كتابات بول تلش ، فإن الكتابين التاليين سوف يخصصان للكشف عن الجذور الإلحادية التى نراها كامنة في كتابات كل من كارل بارث ورودلف بولطمان . فقراءتنا الأولية لهذين الرجلين الأخيرين قد وضعت أيدينا على بعض هذه الجذور التى نجدها لاتقل خطورة عن الجذور الإلحادية التى وجدناها عند تلش.

ونحن لانستطيع أن نختم هذا التصدير دون الإشارة إلى حقيقة على قدر كبيرمن الأهمية هى أنه إذا كنا قد أخذنا على عاتقنا هذه المهمة الصعبة، إلا أننا لم نقصد من ورائها الإساءة إلى الديانة المسيحية من قريب أو بعيد . فالديانة المسيحية ، مثلها فى ذلك مثل ديننا الإسلامى الحنيف ، وربما مثل أى دين آخر ، تتمتع بالقدرة على التحرر من أى شكل خاص قد تتبدى فيه . ولعل هذا هو ما دفعنا إلى قصر اهتمامنا على الأشكال أو الضروب التى تبدت فيها عند هؤلاء الثلاثة والتى نراها تقوض "أساس" اللاهوت المسيحي أكثر من كونها تشيده .

وأسأل الله التوفيق

وهبة طلعت أبو العلا

كوكب الأرض

فى ٢٥ / ٢/ ١٩٩٣ م

مقدمه

إن المشكلة الرئيسية لهذه الدراسة تتمثل ، كما هو واضح من عنوانها، في محاولة اكتشاف أن الموقف الوجودى لتلش هو موقف منقسم إلى النصف ، والنصف، النقيض، والنقيض، إلى نصف ايمانى علنى أو ظاهرى ، ونصف الحادى باطنى أو خفى ، وأنّ فكره ككل ليس سوى " محيطا" يتألف من أى فكرة يمكن تخيلها، ومن نقيض تلك الفكرة، وأن العلاقة بين موقفه الوجودى وفكره ككل هى بالتالي علاقة تضمن ، بمعنى أن موقفه الوجودى متضمن فى طيات فكره ككل وأن فكره ككل متضمن بمعنى ما فى طيات موقفه الوجودى .

هذه الأهداف ، التى تطمح الدراسة إلى تحقيقها ، تنبثق عن اقتناعنا الذي مؤداه : ان تلش لم يهتم بشئ على الاطلاق قدر اهتمامه بمحاولة بلورة الاجابة على سؤالين لم يكف لحظة واحدة عن طرحهما بينه وبين نفسه ، ولم يجرؤ، لاسباب سوف تتناولها الدراسة ،علي الافصاح عنهما طوال حياته . السؤال الأول هو : كيف السبيل إلى اخفاء موقفه الوجودى – الالحادى الخفى فى طيات موقفه الدينى الصريح على نحو لا يسهل اكتشافه ؟ أما السؤال الآخر فهو : كيف السبيل إلى اقامة نسق فكرى شامل يكون موزعا بين أى فكرة يمكن تخيلها، وبين نقيض تلك الفكرة ، دون أن يفطن إلى ذلك أحد بسهولة ؟

هذان السؤالان يتمتعان بأهمية كبيرة بالنسبة لهذه الدراسة . هذه الأهمية ترجع إلى أن السؤال الأول يخص ، كما هو واضح ،الموضوع الرئيسى لهذه الدراسة، أعنى ، الموقف الوجودى لبول تلش ، فى حين أن السؤال الآخر يخص فكره ككل أو فكره فى شموليته ، ذلك الفكر الذى نراه يضم فى طياته موقفه الوجودى الذى يعد ، من اعتبار آخر ، كما ستكشف الدراسة ،المقولة الرئيسية التى تلخص حياة وفكر تلش في شموليته.

هذه الأهمية العامة تشير إلى أهمية خاصة متعلقة بالاجابات التى قدمها تلش على هذين السؤالين . فالسبيل الذى ارتآه كاجابة على السؤال الأول هو ، فى رأينا ، مفهوم" الاغتراب "- يدخل فى ذلك المنهج الذى صاغ فى ضوئه هذا المفهوم ومن ثم موقفه الوجودى بأسره أعنى منهج " التضايف "- فى حين أن السبيل الذى ارتآه كاجابة على السؤال الثانى هو ، فى رأينا ، مفهوم " الحد " باعتباره ، مثله فى ذلك مثل مفهوم "التضايف"، كما ستكشف الدراسة ، وثبة مستمرة ولا معقولة من النقيض، إلى النقيض .

لقد أدرك تلش ، هكذا يقول منطقه الخفى الذى سنحاول الكشف عنه ، أوجه القصور عند كلتا الشعبتين الوجوديتين المتناقضتين و المتصارعتين ، اعنى الوجودية المؤمنة ، والوجودية الملحدة ، وعرف أنهما لا تمثلان حقيقة الموقف الوجودى الجديد والخفى الذى يعيشه هو شخصيا والذى نعده موقفا ايمانيا - وجوديا - الحاديا. لقد تمسكت الشعبة المؤمنة بأهداب الدين وأغفلت النتيجة النهائية الحاسمة للموقف الوجودى برمته ، أعنى ، الكفر أو الالحاد أو "موت الله." وعلى النقيض من ذلك ، حملت الشعبة الملحدة ، بشجاعة وجسارة، الموقف الوجودى حتى هذه النتيجة الحتمية ، فأكدت " انقبار الله " ومعه سائر القيم والمعايير .

إن كلا الموقفين ، هكذا سنرى تلش يلمح بخفاء شديد ، يستحيلان من الناحية النظرية والعملية على حد سواء . فمن الناحية النظرية ، يستحيل على الشعبة المؤمنة أن تغفل العنصر الوجودى - الالحادى ، وذلك لأن هذا العنصر هو المرادف المنطقى للموقف الوجودى برمته . هذا هو السبب الذى سيجعله يقرر ، ضد هذه الشعبة ، ان الوجودية متطابقة مع الالحاد ، وانه بدون الالحاد ليست هناك وجودية على الاطلاق ، ومن ثم إذا خلا الموقف الدينى من هذا العنصر الالحادى فلن يصح أن يقال عنه أنه موقف وجودى على الاطلاق .

وعلى الصعيد الآخر ، يستحيل على الوجودية الملحدة أن تغفل العنصر الدينى اغفالا تاما ولهذا سنراه يقرر ، ضد هذه الوجودية، ان الوجوديين الملاحدة لا يتسمون بالاتساق ، اذ على الرغم من أنهم حملوا الموقف الوجودى ، بطريقة واعية ومتسقة، حتى نهايته الحتمية – " موت الله " – فهم يبثون ، عن غير وعى وبطريقة غير متسقة ، عنصرا دينيا فى موقفهم الوجودى – الالحادى .

ومن الناحية العملية ، يستحيل على الشعبة المؤمنة أن تغفل العنصر الوجودى– الالحادى اغفالا تاما ، وذلك لأن هذا العنصر يضرب بجذوره فى صميم حياة الإنسان نفسها ، إنه البعد الوجودى لهذه الحياة .

من الناحية الأخرى ، يستحيل على الوجودية الملحدة أن تغفل البعد الدينى اغفالا تاما ، وذلك لأن هذا العنصر ، مثله فى ذلك مثل العنصر الدينى، يضرب بجذوره فى صميم حياة الانسان نفسها من ناحية ، ولأن اغفاله لن يفضى ، من الناحية الاخرى ، إلا إلى اتهامها بالعبث و النزعة العدمية من جانب المتعاطفين مع التيار اللا هوتى المسيطر فى الغرب اعنى اللاهوت المسيحى ، الأمر الذى لن يفضى فى النهاية إلا إلى نبذ الوجودية الملحدة وبالتالى تقويضها واجتثاث جذورها . إن هذا هو السر الذى سيجعله يقرر ان الوجودية الملحدة لا يمكنها أن توجد ، والسبب فى ذلك يرجع إلى أن رد فعل التيار المسيحى لن يؤدى إلا إلى القضاء عليها .

إذا كان تلش لم يقنع بكلا الموقفين ، فما الحل إذن ؟ ، هكذا يجب أن نتساءل. كيف يمكن إقرار النقيضين معا وفى نفس ؟، هكذا راح تلش يتساءل ، على ما يبدو، بينه وبين نفسه. إن الأمر ليس سهلا على الاطلاق بالنسبة له . فهو يقر على الملأ أنه ينتسب إلى اللاهوت المسيحى الذى لا يزال يفرض نفسه على الغرب . ولكنه يدرك أيضا وفى نفس الوقت أن العنصر الوجودى–الالحادى يعمل فى داخله وهيهات أن يتخلى عنه لأن ذلك معناه تخليه عن موقفه الوجودى المتطابق مع ذاته أو حياته نفسها.

وهو يعلم أيضا أنه يستحيل عليه أن يجهر بهذا العنصر الوجودى - الالحادى على الملأ. فهو، كما ستكشف الدراسة ، "براجماتي" ويعرف تماما أنه لو أقدم على ذلك فسوف يلقى نفس مصير الشعبة الملحدة ، اعنى ، النبذ او الطرد والاتهام بالنزعة العدمية والعبث ... الخ . أن "براجماتيته" تهيب به أن يدين بالولاء الظاهرى للاهوت المسيطر من اجل أن يجنى ثمار هذا الخضوع . وهذا هو ما فعله فى الظاهر ، وكانت المكافأة هى تمجيد الغرب المسيحى له وجعله أعظم لاهوتى يظهر فى هذا الزمان !! ولكنه يعلم كذلك أنه يستحيل عليه المجاهرة بالنقيضين - الايمانى ، والالحادى - معا وفى نفس الوقت ، لأن معنى ذلك هو أنه سيلقى الويل من أنصار كل فريق أو نقيض .

فما الحل إذن ؟ ، هكذا يجب أن نتساءل من جديد . ان هذه الدراسة سوف تحاول أن تكتشف أن الحل الوحيد الذى ارتآه تلش للخروج من هذه الورطة هو اخفاء موقفه الوجودى - الالحادى فى طيات موقفه الدينى . هذا الحل هو فى رأينا الحل البراجماتى الوحيد الذى اتفق مع نزعة تلش البراجماتية ، والذى يعد بمثابة الموقف الوجودى الجديد والخفى الذى أخذه تلش على عاتقه من المهد إلى اللحد .إنه موقف ظاهره إيمان ، وباطنه إلحاد ، أو ، إن شئت ، إلحاد يلبس ثوب الايمان ، موقف منقسم إلى نصف ايمانى ، ونصف وجودى - الحادى . هذا الموقف هو فى رأينا الموقف الذى عقد تلش العزم عليه منذ البداية . لقد أصدر قرارا مبكرا باخفاء العنصر الالحادى فى طيات العنصر الدينى ، ولم يتراجع مطلقا عن هذا القرار .

ولكن تلش كان يدرك بالتأكيد أن الامر ليس سهلا بالنسبة له ، ويبدو انه عرف ، كما ستكشف الدراسة ، أنه كتب عليه ، إن صح التعبير ، أن يبلور موقفه الجديد بطريقة لا يسهل اكتشافها . ونحن نرى أن السبيل الوحيد الذى ساعده على ذلك هو ، كما أشرنا ، مفهوم " **الاغتراب** " ، وذلك لأن هذا المفهوم هو ، كما سوف نرى فى الفصل الأول ، الجامع المانع لموقفه الوجودى الجديد بأسره ، من ناحية ، ولأنه يمكن ،

من الناحية الاخرى ، صياغة جوانب هذا المفهوم بطريقة يفيد ظاهرها نقيض باطنها ، أعنى ، بطريقة جدلية تحتمل التفسير بمعنيين : المعنى الدينى، والمعنى الوجودى - الالحادى . لقد وجد تلش فى هذا المفهوم التربة الخصبة التى يمكن لموقفه الوجودى - الالحادى أن ينمو فيها مع موقفه الدينى دون أن يفطن إلى ذلك أحد بسهولة . إنه ، بتعبير آخر ، الستار الذى ساعد تلش على صياغة موقفه الوجودى الجديد بطريقة لا يسهل اكتشافها . والأمر الذى سهل على تلش هذه المهمة بصورة أكثر هو المنهج الذى عالج فى ضوئه مشكلة الاغتراب أعنى منهج " التضايف "

طالما أن تلش عقد العزم على اخفاء موقفه الوجودى -الالحادى فى طيات موقفه الدينى ، فمن الطبيعى أن يصطنع الغموض حتى لا يسهل اكتشافه . حقا ، لقد تذمر سائر نقاده من الغموض الذى يكتنف كتاباته . هكذا اشار ويب wiebe، على سبيل المثال ، عندما قرر ان " قراء تلش قد اتهموه بالغموض التام." (١) واكد ماكليود نفس الشيء عندما كتب يقول " إن عدم وضوح تلش ... هو القاسم المشترك بين الانتقادات التى وجهها إليه نقاده ." (٢) أما تلش نفسه فقد أشار إلى ذلك عندما قرر ان نقادى " يولون إهتماما خاصا بعدم دقة تعريفاتى وعدم اتساق تاكيداتى ". (٣)

ولكن الأمر الذى فات نقاده هو أن هذا الغموض مرده إلى العنصر الوجودى الالحادى الذى يخفيه فى طيات موقفه الدينى تحت ستار " الاغتراب". وقبل أن ندلل على ذلك من واقع اقوال نقاده أنفسهم ، نود أن نؤكد أولا حقيقة غموض تلش من

---

1) Tillich,P., The System of Sciences According to Objects and Methods, Translated by Wiebe, P., Translator's Introduction, P.22,Lewisburg, Bucknell Univ. Press, London and Toronto, 1981.
2) Macleod,A. M., Tillich, an Essay on the Role of Ontology in His Philosophical Theology, P. 19, London, George Allen and Unwin ltd., 1973.
3) Tillich, P., Reply to Interpretation and Criticism, The Theology of Paul Tillich, P. 329, Ed. by kegley, C. W. and Bretall, R. W., The Macmillan Company, New York, 1964 .

خلال تناولنا لمثالين – من بين الأمثلة التى لا حصر لها التى ستتناولها الدراسة – نراهما يكشفان بدقة عن حقيقة هذا الغموض .

لقد قدم تلش المثال الأول على النحو التالى " كثيرا ما يوجه إلى السؤال : هل أنا لاهوتى وجودى ؟ وإجابتى دائما مقتضبة ، فأقول : إننى النصف و النصف وهذا يعنى أن الوجودية والماهوية بالنسبة لى ينتميان إلى بعضهما . ومن المستحيل أن يكون المرء ماهويا خالصا إذا كان فى الموقف الانسانى بصفة شخصية ، وليس يجلس على عرش الله ، كما نفهم ضمنا من هيجل وهو ينشىء تاريخ العالم الآتى لنهايته تبعا لمبدأ فى فلسفته . تلك هى الغطرسة الميتافيزيقية للماهوية الخالصة . ومن الناحية الاخرى الوجودية الخالصة مستحيلة . فلكى يصف الانسان الوجود لابد أن يستخدم اللغة ، واللغة تتعامل مع الكليات . وباستعمال الكليات تكون اللغة بصميم طبيعتها ماهوية ، ولا يمكنها التخلص من هذا ."[١] هذا النص يبرز تماما قدرة تلش الخارقة على التخفى . فهو يخفى فيه البذور الأولى التى تؤكد اقتناعنا بأن موقفه الوجودى هو موقف منقسم إلى نصف ايمانى ، ونصف الحادى – وجودى . ويمكننا أن نستجلى ذلك من خلال تحليلنا التالى للنص ، والذي يمكن ادراجه فى النقاط التالية :

أولا : لقد اورد تلش هذا النص كإجابة على هذا السؤال : هل هو لاهوتى وجودى ؟ وواضح بما فيه الكفاية أن هذا السؤال ينطوى على جانبين :أحدهما لاهوتى أو دينى أو ايمانى ، والآخر وجودى . هذا يعنى ، بتعبير آخر ، أن هذا السؤال هو اصلا سؤال عن موقف لاهوتي – وجودى .

---

1) Tillich, P., A History of Christian Thought, From Its Judaic and Hellenistic Origins To Existentialism, Ed. by C.E. Braaten, Simon, Fchuster , New York, 1967

مقتبس من : د. يمنى طريف الخولي ، بول تلش- فيلسوف على الحدود ، ص٤٣٨ - ٤٣٩ ، عالم الفكر، المجلد العشرون ، العدد الثانى ، يوليو – أغسطس – سبتمبر ١٩٨٩ . لقد فهمت الدكتورة يمنى الخولى هذا النص على أنه يشير إلى وقوف تلش على الحدود بين ما تسميه المقاطعة اللاهوتية والمقاطعة الوجوديه.اما نحن فنراه يؤكد بصورة خفية انقسام تلش إلى نصف أو نقيض إيمانى ، ونصف أو نقيض إلحادى.

ثانيا : ولقد استهل تلش إجابته بقوله إن إجابته هي دوما إجابة مقتضبة . وهذا يعنى فى رأينا ، وكما ستؤكد الدراسة ، أن إجابته ليست دوما اجابة مقتضبة فحسب، بل هي بالاحرى اجابة غامضة لأنها تمس موقفه الالحادى الخفى الذى يستحيل عليه الإفصاح عنه بطريقة علنية أو مباشرة وبإسهاب شديد.

ثالثا : ثم شرع تلش فى تقديم اجابته عندما قرر انه النصف ، والنصف . والمعني الذى نجده كامنا فى هذه العبارة هو أن تلش منقسم إلى نصف او نقيض لاهوتى ، ونصف او نقيض وجودى .

رابعا : ولقد أكد النصف أو النقيض الأول من خلال قوله إنه يستحيل عليه - أو على المرء عامة - أن يكون ماهويا خالصا. فهذه العبارة تعنى أنه من المستحيل على تلش - وعلى أى شخص آخر - أن يكون متدينا تدينا خالصا ، لأن هناك نصفا آخر يضرب بجذوره فى داخله ويستحيل عليه أن يتخلي عنه .

خامسا : ثم أكد تلش النصف الآخر عندما قرر ان الوجودية الخالصة مستحيلة . هنا يكمن النصف الوجودى او الالحادى لتلش ، وذلك لأن الوجودية الخالصة هى فى رأيه ، وكما ستكشف الدراسة ، الوجودية الملحدة . هذا النصف (النقيض) الآخر لتلش يظل دوما ، مثله فى ذلك مثل النصف اللاهوتى ، نصف فقط ، وذلك لأن الوجودية الخالصة هى أيضا مستحيلة .

سادسا : ان النتيجة التي يمكن استخلاصها من كل ذلك هى أنه طالما أنه يستحيل أن يكون هناك تدين خالص بدون الحاد ، وطالما أن العكس صحيح أيضا، فان هذا يعنى أن موقف تلش الوجودى هو موقف منقسم إلى نصف أو نقيض لاهوتى ، ونصف أو نقيض وجودى - الحادى ، وأن هناك هوة عميقة تفصلهما، هوة لايمكن عبورها إلا بوثبة لامعقولة ومستمرة من احد النقيضين، إلى الآخر .

اما المثال الثانى الذى نود أن نسوقه هنا كدليل دامغ علي غموض تلش التام ومكره الشديد ، فقد جاء فى نصه التالى :" لقد تلقي اللاهوت هدايا عظيمة من الوجودية والتحليل النفسى (١) ، هدايا لم يكن يحلم بها منذ خمسين أو حتى منذ ثلاثين سنة مضت . نحن نمتلك هذه الهدايا. ان الوجوديين والمحللين النفسيين ليســـوا بحاجة إلى أن يعرفوا أنهم قد أعطوا اللاهوت هذه الهدايا العظيمة . غير أنه يجب علي اللاهوتيين أن يعرفوا أنهـم تلقوا منهـم هذه الهدايا ." (٢) نحن نرى أن هـــذه العبارة الصغيرة المكونة مـــن أربـــع كلمـــات - " نحن نمتلك هذه الهدايا "We have these gifts - تخفى أروع ما قدم تلش من دلائل على غموضه . فهذه العبارة هى فى رأينا عبارة مزدوجة المعنى تماما ويستحيل استحالة عمل دوائر مربعة ردها إلى أى من هذين المعنيين التاليين دون أن يؤدى ذلك إلى خطأ فى التفسير : فهى تعنى ، من ناحية، " نحن معشر الوجوديين نمتلك هذه الهدايا." ولكن تلش يجعل الوجودية مرادفة للالحاد أى وجودية خالصة ، والأمر الذى نجده مترتبا على ذلك هو أنه يريد أن يقول " نحن معشر الوجوديين الملاحدة نمتلك هذه الهدايا." كما تعنى، من الناحية الأخرى، "نحن معشر اللاهوتيين نمتلك هذه الهدايا التي تلقيناها من الوجوديين الملاحدة". وفى ضوء هذين المعنيين يتأكد لنا أن هذه العبارة تعبر بخفاء شديد عن نفس موقف النصف ، والنصف الذى أشرنا إليه فيما سبق . انها وجهان متناقضان لعملة واحدة هى تلش نفسه . إنها تعنى ، بتعبير أوضح ، ان تلش الملحد شارك الوجوديين الملاحدة فى تقديم الهدايا (٣) ، إلى تلش اللاهوتى الذى يشارك سائر اللاهوتيين فى الموقف الديني . أنها ، بتعبير آخر، هدايا قدمها تلش لنفسه باعتباره منقسما إلى هذين النقيضين .

---

١) ان الأسباب التى جعلت تلش يعتبر التحليل النفسى جزء من الوجودية سوف نتعرض لها بالتفصيل فى الفصل الأول .

2) Tillich , P., 'The Theological Significance of Existentialism and Psychoanalysis,' Theology of Culture, P. 126, Ed. by Kimball, R.C. , Oxford Univ. Press, London, Oxford, New York , 1959 .

٣) هذه الهدايا سوف نشير إليها بالتفصيل فى الفصل الأول .

فى ضوء هذين المثالين نستطيع أن نؤكد بصورة أولية أن الغموض الذى اصطنعه تلش يرجع أولا وقبل كل شئ إلى العنصر الالحادى الذى يخفيه فى طيات موقفه الديني تحت ستار " الاغتراب" . هذا هو ما لم يتنبه له نقاد تلش على الاطلاق . لقد توقفوا عند الظاهر فقط ، وفشلوا فى الغوص نحو الباطن حيث يتخفى العنصر الالحادى . هكذا فعل توماس ، وروبرتس ، وشاخت ، وماكورى ، وماكليود ، وماكلوى ، ومارتن، وهاموند، وغيرهم .

صحيح أن البعض قد تشكك في غموض تلش . ولكن الأمر كان بالنسبة لهم مجرد شك جاء فى عبارات قليلة مقتضبة كان الغرض منها عدم تهويل الموقف ووضع المسألة برمتها فى طى الشك المحض الذى لايمكن أن يتحول إلى يقين . لقد اتفقوا جميعا، هذا على الرغم من تشككهم العارض ، على اساءة تفسير موقف تلش عن طريق تقديمه باعتباره موقفا متساوقا أو منسجما أو متناغما مع اللاهوت المسيحى .

هذا هو ما فعله شاخت ، على سبيل المثال ، فى مناقشته المختصرة لمفهوم "الاغتراب " الذى عرضه تلش في كتابه " اللاهوت النسقى" . لقد أدرك شاخت أن هذا المفهوم ينطوى على العديد من المتناقضات ، ومن ثم كتب يقول : " إن مناقشة تلش للاغتراب تنطوى على كثير من المتناقضات ، التى لا تزعجه على ما يبدو- حقا، انه يؤكد العديد منها بطريقة علنية – هذا على الرغم من أنها تستوقف حتى القارئ المتعاطف معه ." [(١)] وشاخت لم يتوقف عند هذا الحد ، وراح ، فى موضع آخر ، يضيف قائلا : " لقد شيد تلش مفهومه فى الاغتراب على نحو يجعله مَنطويا على العديد من المتناقضات التى لا تخطئها العين ." [(٢)] وفى ضوء ذلك استنتج شاخت "أنه طالما أن التناقض هو السمة البادية علـى مراحل تطور هذا المفهوم عند تلش فان تشييد أى

---

1) Schacht, R. , Alienation , P. 215, London, George Allen and Unwin ltd., Ruskin House, Museum Street, 1970 .
2) Ibid., P. 218.

مفهوم للاغتراب عنده سوف يكون موضع شك . " (١) فهذا التناقض ، هكذا يضيف شاخت فى موضع آخر ، يجعل " مناقشة تلش للاغتراب عاجزة عن تقديم اجابة واحدة محددة على التساؤل المتعلق بالمسائل التى يجب أن تدخل فى دائرة الاغتراب ." (٢) .

نحن نتفق مع شاخت على أن تلش قد شيد مفهومه فى " الاغتراب " بطريقة غامضة متناقضة ، بطريقة تحتمل التفسير بأكثر من معنى . غير أننا نرى أن هذا التناقض يرجع فى النهاية إلى أمر واحد غاب تماما عن ذهن شاخت هو : العنصر الوجودى- الإلحادى الخفى عنده .إن شاخت لم يدرك أبدا أن هذا العنصر يضرب بجذوره ، باعتراف تلش نفسه الذى سنكشف عنه النقاب فى الفصل الأول ، حتى فى قلب " لاهوته النسقى" ، وليس أدل على ذلك من أنه كتب ، فى معرض حديثه عن أهمية مفهوم " الاغتراب " عند تلش ، يقول " ان أهمية مفهوم الاغتراب فى فكر تلش يمكن التعرف عليها من اتخاذه لموقفين . الموقف الأول هو أن تلش يقول أن الاغتراب هو سمة للوجود الانسانى فى ذاته : 'إن حالة الوجود هى حالة اغتراب' ... ' فالانسان ليس متواجدا على نحو ماهوى وكما ينبغى أن يكون . لقد اغترب عن وجوده الأصيل '... أن تلش يرى أن الاغتراب هو 'السؤال' الرئيسى المرتبط بالموقف الانسانى . وطالما أنه يرى أن مهمة اللاهوت تنحصر فى تقديم 'الاجابات' على 'الاسئلة' المرتبطة بالموقف الانسانى ، فأن مشكلة الاغتراب تكون لذلك المشكلة الرئيسية التى يتحتم على تلش التعامل معها . اما الموقف الثانى فهو أن تلش يرى أن أهمية يسوع تكمن فى قهره للاغتراب . ان 'عظمة يسوع' تكمن ، فى رأيه ، فى 'قدرته على قهر الاغتراب الوجودى' .... وهو يصفه بأنه 'حامل الوجود الجديد او الوحيد الذى .... قهر الاغتراب الوجودى للإنسان'.. ان أي لاهوتى مسيحى (على

---

1) Ibid ., Loc. cit.
2) Ibid., PP. 214-215.

غرار تلش) يحدد مشكلة (كالاغتراب) ويخصص يسوع كحل لهذه المشكلة ، لايعنى سوى أنه يضفى على هذه المشكلة كل اهمية ممكنة ." (١)

إن مضامين هذه العبارات التي يوردها شاخت نقلا عن تلش سوف نتعرض لها فى الفصل الأول ، والأمر الذى يهمنا هنا هو أن شاخت لم يشك لحظة واحدة ، كما هو واضح من وصفه لأهمية مفهوم " الاغتراب" عند تلش ، فى ولاء تلش للاهوت المسيحى . صحيح أننا نتفق مع شاخت علي أن مفهوم "الاغتراب" يشكل أهمية قصوى بالنسبة لتلش . ولقد عبر هو نفسه عن تلك الأهمية عندما كتب يقول : " إننى أريد أن أطرح سؤالا بخصوص معنى مصطلح الاغتراب Alienation عند فروم ، خاصة وأن فكرى اللاهوتى يتركز إلى حد ما فى مفهوم الاغتراب Estrangement الذى يرادف مصطلح فروم . يبدو لى أن هناك فارقا بين اللاهوت المسيحى (الذى يناصره تلش) وعلم النفس الانسانى (الذى يتشيع له فروم) فى هذا الشأن هذا على الرغم من استخدامنا لمصطلحات مترادفة ." (٢) إن هذه العبارة توضح تماما أن الفكر اللاهوتى لبول تلش يتركز إلى حد كبير فى مفهوم " الاغتراب". ويمضى تلش إلى ابعد من هذا عندما يقرر : " أن الموضوعات التى كـــــانت تشغل اهتمامى .... هى دراما الخلق والسقوط ، الخلاص وتحقق الوجود ." (٣) طالما أن هذه الموضوعات تشكل ، كما ستوضح الدراسة ، محتوى مفهوم " الاغتراب " عند تلش ، وطالما أنها تشكل بؤرة إهتمامه ، فإن هذا يعنى أن مفهوم " الاغتراب " هو الموضوع الرئيسى بالنسبة لتلش . ولكن إذا كنا نتفق مع شاخت على كل ذلك ، فنحن لا نتفق مـــعه على أن هذه الأهمية

---

1) Ibid ., P. 207 .

اضفنا مابين الأقواس للإيضاح

2) Tillich, P., 'Eric Fromm's The Sane Society', Pastoral Psychology, V1 (September, 1955) ,P.14, Quoted From: Hammond, G.B., Man in Estrangement: A Comparison of the Thoughts of Paul Tillich and Eric Fromm, P.120, Vanderbilt Univ. Press,Tennessee, U.S.A., 1965 .
اضفنا مابين الأقواس للايضاح .

3) Tillich, P., 'Man and Earth', The Boundaries of Our Being, P. 57, Collins Clear- Type Press, London and Glasgow, 1973 .

ترجع إلى أسباب دينية . فمثل هذه الأهمية هي في رأينا أهمية ظاهرة فقط، أما الأهمية الحقيقية فهي تلك التي أشرنا إليها فيما سبق ، اعني ، أن تلش وجد في مفهوم " الاغتراب " القناع الذي ساعده على اخفاء موقفه الوجودي - الالحادي في طيات موقفه الديني . فهذا هو السر الذي جعله يصطنع الغموض والتناقض .

نفس الأمر ينطبق على ماكلوى . لقد اقتنع هذا الباحث أن فهم تلش لوجود " يسوع باعتباره المسيح" (١) هو فهم يتسم بالالغاز. (٢) ولكن على الرغم من إقراره لذلك الالغاز الذي يكتنف فهم تلش لذلك الوجود الذي يعد ، كما سوف نرى تفصيلا في الفصل الرابع ، أحد الأركان الاساسية لمفهومه في الاغتراب ، إلا أنه راح يؤكد أن ذلك الفهم متناغم أو متسق مع اللاهوت المسيحي (٣) ، وهذا هو السبب الذي جعله يقرر ، ضد كلين، "نحن لا نستطيع أن نعد تحذير كلين ، الذي مؤداه ان هناك خطرا حقيقيا ... يتمثل في احتمالية أن يجد الاحفاد في كتابات تلش دينا آخر متساوقا مع الانطولوجيا التي يقدمها ومتعارضا مع المسيح الذي يتشيع له ، تحذيرا خطيرا ."(٤) أن هذا النقد الذي وجهه ماكلوى ، ضد كلين ، لايعني سوى أنه يرى أن موقف تلش متساوق تماما مع الدين المسيحي . ونحن نرى أن هذه الرؤية يجافيها الصواب ومتحيزة بشدة للاهوت المسيحي الذي يناصره ماكلوى . ونحن نحتكم هنا إلى مارتن الذي اوضح أن مذهب تلش في السقوط باعتباره تحولا من الماهية إلى الوجود هو مذهب " يقترب بشدة من الهندوسية أكثر من اقترابه من المسيحية ." (٥) ان هذه النتيجة التي توصل إليها مارتن تؤكد تماما صحة الخطر الذي وجه إليه كلين الأنظار

---

١) إن السبب الذي جعل تلش يصر على استخدام التعبير " يسوع باعتباره المسيح "Jesus as the Christ " سوف نوضحه في الفصل الرابع .

2) Mckelway, A.J., The Systematic Theology of Paul Tillich, P. 176, London, Lutterworth Press, 1964 .

3) Ibid, Loc.Cit.

4) Ibid., Loc . cit.

5) Martin, B.,The Existentialist Theology of Paul Tillich, P. 136, College and Univ. Press, New Haven, Conn., U. S.A., 1963.

من ناحية ، وتدحض ادعاء ماكلوى من ناحية أخرى . غير أن مارتن نفسه لم يكن أسعد حظا من ماكلوي إذ على الرغم من أنه وجه الكثير من الانتقادات لعديد من جوانب ما يسميه " اللاهوت الوجودي لبول تلش " ، إلا أنه ظل قانعا بولاء تلش للاهوت المسيحى ، والدليل على ذلك هو أنه كتب ، فى معرض مناقشته للجوانب السلبية والايجابية لمقولات الزمان والمكان والعلية والجوهر عند تلش ، يقول "ان تلش، على النقيض من هيدجر وغيره ممن يسمون باسم الوجوديين الملاحدة، ينحاز لصالح الجانب الايجابى لكل مقولة من المقولات." (١) ونحن نستطيع أن نقرر، ضد مارتن ، ان تلش ، مدفوعا بموقف النقيض ، والنقيض ، ينحاز لصالح الجوانب السلبية ، والجوانب الايجابية لهذه المقولات ، وهذا يعنى أنه موزع بين الوجودية الملحدة ، والوجودية المؤمنة. هذا ما سوف تكشف عنه هذه الدراسة فى سائر فصولها . ان مارتن لم يكتف بذلك، بل راح ، فى عبارة ختامية ، يقدم اسمى " مشاعر التقدير لتعليل تلش اللاهوتى لشخص المسيح....ذلك التعليل الذي يدين له اللاهوتيون المسيحيون بالفضل." (٢) هكذا ظل مارتن على اقتناع تام بولاء تلش للاهوت المسيحى .

ان من الغريب بل ومن الطريف حقا أن نجد رجلا مسيحيا مثل توماس يدافع عن غموض تلش ويعتبره أمرا إيجابيا . لقد كتب هذا الرجل ، فى وصفه لأهمية تلش ، يقول " الآن وبعد أن قدمت وصفا موجزا للاهوت بول تلش يمكننى أن أشيد بحقيقة مؤداها انه ليست هناك إجابة واحدة بعينها على السؤال ، ما الذى يجعل تلش يحظى بقدر كبير من الأهمية ؟ حقا ، إن تعقيد نسق تلش يعد عند كثير من الناس خير دليل على الصعوبة التى يجدون فكره مصطبغا بها . ونحن بحاجة إلى أن نقرر أن هذا النوع من الحيرة التى تنتاب الناس إزاء صعوبة فكر تلش هى حيرة مشروعة ، وإلى ان نقرر أيضا ان تلش ليس صعبا فحسب ، بل مبهما فى الغالب. ان طرافة ما كتبه

---

2) Ibid ., P.96.
3) Ibid., P.179 .

تلش حول كثير من الموضوعات قد جعل الناس لايتذكرون أن غموض تلش هو أمر مقصود من جانبه بمعنى أننا في الغالب لن نستطيع استجلاء أى فكرة من أفكاره إلا إذا كافحنا من أجل تعقبها في سائر كتاباته . وعلى نفس النهج أقول لأننا واثقون كل الثقة أن تلش رجل لاهوتى عظيم ، فنحن لسنا بمأمن من أن نعامله مثلما نعامل العظماء من الفنانين ، أن نأخذ بلا أى نقد مخلص أى شئ يقدمه على أنه شئ عظيم . إن كثيرا من الناس يرون أنه لأمر بديهى أن يكون تلش على صواب فى كل ما يقول . ومع ذلك فإننى اقول إن ذلك ليس هو الدين الذى يريد تلش تطويق أعناقنا به، طالما أنه يرى أن لاهوته النسقى هو مجرد نسق يساعد على تقديم اجابات . ومن ثم فإن الاجابة على السؤال، ما الذى يجعل تلش يحظى بقدر كبير من الأهمية؟، لن تخرج عن كونها أن تلش قد اجبرنا على أن نسأل أسئلة رئيسية معينة لابد لنا أن نسألها حول اللاهوت وأوضح لنا نوع الشجاعة التى نحتاجها كي نجيب علي هذه الاسئلة ." (١)

ان ما يقصده توماس هنا هو أن غموض تلش كان أمرا إيجابيا مقصودا من جانبه اراد به اجبارنا على أن نأخذ على عاتقنا استجلاء غموضه عن طريق تجشم عناء البحث عن مصادر افكاره فى كتاباته كلها . هذا بالاضافة إلى أنه كان يريد أن يوقظ العيون على تلك " الأسئلة " الملحة التى يتحتم عليهم أن يسألوها، وأن يثير فيهم الشجاعة والمقدرة على التنقيب عن " الاجابات" الممكنة على تلك "الاسئلة". صحيح أن توماس لايوافق على أن يأخذ دون نقد كل ما يقوله تلش باعتباره حقائق مسلم بها . فهذا الأمر يرفضه توماس، كما يرفضه ، كما يقول ، تلش نفسه . بل ويهيب بالنقاد أن يأخذوا على عاتقهم قراءة تلش قراءة نقدية من أجل استجلاء غموض أفكاره الأمر الذى جعله يقرر فى موضع آخر : " ان بول تلش هو رجل لاهوتى يتسم بالصعوبة غير أن القراءة النقدية هى الثمن الذى يدفعه لقاء ذلك . إذا كان جزء من الشهرة (او الشعبية) التى حققها تلش مؤخرا مرجعه إلى اندفاع قرائه (اى

1) Thomas, J.H., Paul Tillich, P. 42, London, The Carey Kingsgate Press Ltd., 1965 .

تهورهم) إلى استخدام بعض أفكاره الاكثر ابهاما فاننى آمل أن يؤدى الفهم الدقيق المتروى لفكره إلى لاهوت اكثر وضوحا واكثر ثراء ."[1] ولكن توماس لم يشك لحظة فى ثراء لاهوت تلش الغامض ، فالدراسة النقدية التى يهيب بها لن تزيد ذلك اللاهوت إلا ثراء على ثراء. إن إصراره على أن تلش هو رجل لاهوتي مسيحي مخلص بلا أى جدال هو الذى جعله يؤكد من جديد " أن السنوات الاخيرة من القرن التاسع عشر قد شهدت مولد ثلاثة من اللاهوتيين الرواد فى عصرنا هذا - بارث وبرونر وتلش." [2] نحن قد نتفق مع توماس على أن تلش قد اصطنع الغموض من أجل الوصول إلى غاية إيجابية هى أنه لايريد تقديم إجابات جاهزة، بل يريدنا أن نطرح السؤال وأن نجد فى السعى وراء الاجابة حتى نفوز بها دون أن تكون مفروضة علينا. فالإجابة الجاهزة المباشرة قد تكون مكروهة لتلش ، كما هى مكروهة للكثير من الفلاسفة . ولعل هذا يذكرنا بموقف سارتر الشهير حيال ذلك الفتى الذى جاء اليه يلتمس حلا لورطته . لقد وجد هذا الفتى نفسه موزعا بين اختيارين أحلاهما مر. فهو ، من ناحية ، يريد أن يلبى نداء الوطن ، وياله من نداء! ، الذي يهيب به أن يذهب إلى أنجلترا للانضمام إلى قوات التحرير الفرنسية من أجل الدفاع عن حرية وكرامة وطنه الأم (فرنسا)، وهو ، من الناحية الاخرى، يريد أن يبقى إلى جوار امه المعذبة التى فقدت كل عزيز لديها فى هذه الدنيا ولم يتبق لها سوى هذا الابن الذى تعيش به ومن أجله فقط." [3] لقد كان على هذا الفتى، هكذا يقول سارتر ، " أن يختار بين الذهاب إلى أنجلترا للانضمام إلى قوات التحرير الفرنسية وبين البقاء إلى جوار أمه لمساعدتها على البقاء على قيد الحياة.

إنه يدرك تماما أن هذه المرأة تعيش من أجله هو فقط وأن اختفاءه - أو ربما موته- سوف يلقي بها فى وهدة اليأس . وهو يدرك أيضا أن اختياره البقاء إلى جوار

---

1) Ibid., P. 48.
2) Ibid., P. 1.
3) Sartre, J. P., Existentialism and Humanism, P. 35, Translated by Mairet , P., Methuen and Co . Ltd ., London, 1948 .

أمه سوف يكون ، فى واقع الامر ومن الناحية المتعينة ، له وقعه الاكيد عليها حيث ان بقاءه سوف يساعدها على البقاء على قيد الحياة ، فى حين أن اختياره الذهاب إلى أنجلترا للمشاركة فى الحرب يعد نوعا من الاختيار الغامض الذى قد يتلاشى كتلاشى المياه فى الرمال وقد لايخدم أى غرض . ان ذهابه إلى أنجلترا ، على سبيل المثال ، يعنى أن عليه أن ينتظر فى الطريق فى أحد المعسكرات الاسبانية ، او، وهذا فى حالة وصوله إلى أنجلترا ... ، قد يوضع فى احد المكاتب وتسند له وظيفة ملء الاستمارات وهذا يعني عدم مشاركته مشاركة مباشرة فى الحرب التى ذهب أصلا للمشاركة فيها.

ومن ثم وجد الفتى نفسه وجها لوجه أمام فعلين مختلفين تماما، الأول متعين ، ومباشر، ولكنه موجه صوب شخص واحد فقط ، والآخر موجة إلى غاية أعظم، إلى وطنه القومى ، ولكونه كذلك فهو فعل يتسم بالغموض - وقد يحبط فى الطريق . لقد كان ذلك الفتى موزعا ، فى نفس الوقت ، بين نوعين من الاخلاق ، أخلاق التعاطف والاخلاص الشخصي من ناحية ، وأخلاق ذات مجال أوسع ولكن مشروعيتها مثار جدل أكبر ، من ناحية أخرى . لقد كان على ذلك الفتى أن يختار بين هذين النوعين.-(١)

إن سارتر نفسه لم يقدم حلا لهذا الموقف ، وهو لم يكتف بذلك ومن ثم راح يقرر انه لا يوجد شئ ، لا قانون وضعي ولا أى قاعدة أخلاقية ولا أى شىء من هذا القبيل ، يمكنه أن يقدم حلا لهذا الموقف . " من ذا الذى ،" هكذا يقول سارتر، "يمكنه أن يساعد هذا الفتى على الاختيار؟ هل يستطيع الدين المسيحى أن يفعل ذلك؟ إن الاجابة هي قطعا بالنفى . فالدين المسيحى يقول : تصرف على نحو خيّر ، حب جارك ، أنكر ذاتك من أجل الآخرين ، اختر الطريق الأصعب ، وهلم جرا . ولكن أى الطريقين هو الاصعب ؟ أيهما يحتم على المرء أن يكرس له حبا أخويا أكثر ، الوطن أم الأم ؟ أى الغايتين أكثر فائدة او نفعا، الغاية العامة المتعلقة بالقتال وسط ومن أجل المجموع ككل ، أم الغاية الخاصة المتعلقة بمساعدة شخص واحد بعينه على البقاء على قيد

---

1) Ibid ., P. 35-36.

الحياة؟ من ذا الذى يستطيع أن يقدم إجابة على هذا الموقف 'القبلى'"؟ لاشئ على الاطلاق . ان الاجابة لا توجد حتى فى أى نص أخلاقى . إن الاخلاق الكانطية تقول ، لا تتخذ أبدا أى فرد كوسيلة ، بل اتخذه دوما كغاية.حسنا، إذا بقيت مع امى ، فإن هذا يعنى أننى اتخذها كغاية لا كوسيلة : ولكن لنفس السبب لا اكون بمأمن من اتخاذ أولئك الذين يقاتلون من أجلى كوسيلة ، والعكس صحيح أيضا، بمعنى أننى لو ذهبت لمساعدة رفقاء السلاح فاننى سوف اتخذهم كغاية على حساب المجازفة باتخاذ أمى كوسيلة."(١) أن سارتر يرى اذن أنه ليس هناك شئ على الاطلاق يمكنه أن يقدم حلا لهذه المشكلة . هذا الموقف السارترى قد يبدو غريبا عن بعض المجتمعات خاصة تلك التى تضع ما هو عام فوق ما هو خاص : لكن وجه الغرابه سرعان ما يزول.هذا إذا عرفنا أن العلاقة بين الأثنين هى ، بالنسبة للفلاسفة الوجوديين ، علاقة ارتباط بحيث يستحيل التضحية بالواحد منهما على حساب الآخر ، ومن ثم فإن الحل الوحيد للخروج من هذه الورطة لن يتأتى بقرار موضوعى ، بل بقرار ذاتى أو لاعقلانى . هذا هو ما فعله سارتر عندما قرر ان الحل لن يتأتى إلا عن طريق احتكام الفرد إلى إحساسه الغريزى . " فإذا كانت القيم لا تتمتع بصفة اليقين ، واذا كانت تتسم بالتجريد إلى حد أنها تعجز عن البت في هذه الحالة الخاصة المتعينة قيد البحث ، فإن كل ما يتبقى لدينا هو ." هكذا يقول سارتر ." أن نثق فى غرائزنا . ذلك ما حاول أن يفعله الفتى الصغير ، فعندما رأيته قال لى ، أن الإحساس هو الأمر الذى يجب أن أعول عليه فى نهاية المطاف ، فالاتجاه الذى يدفعنى إحساسى إلى السير فيه هو الاتجاه الذى يجب أن اختاره . فإذا أحسست أنى أحب أمى إلى حد يجعلنى أضحى بكل شئ فى سبيلها... فسوف أبقى معها ... وإذا أحسست ، على النقيض من ذلك ، أن حبى لها ليس حبا كافيا، فسوف أذهب إلى الحرب. ولكن كيف يستطيع المرء تقدير قوة احساس ما ؟ ان مقدار حب ذلك الفتى لأمه يتحدد من خلال بقائه بجوارها.

---

1) Ibid., P. 36

فقد يكون بإمكانى أن أقول اننى أحب صديقا ما إلى حد يجعلنى أضحى من أجله بهذا المبلغ من المال او ذاك ، ولكننى لن أستطيع إثبات ذلك إلا إذا فعلته . وقد أقول ، اننى أحب أمي إلى حد يجعلنى لا أستطيع تركها ، هذا إذا بقيت معها بالفعل . اننى لن أستطيع تحديد قوة هذا النزوع إلا إذا مارست فعلا يحسم ويؤكد هذا النزوع . ولكن إذا احتكمت بعدئذ إلى هذا النزوع لايجاد تبريرا لفعلى ، فسوف أجد نفسي واقعا في الدور."(١) ان معنى هذه العبارة الأخيرة هو أن المرء لا يستطيع أن يجعل من النزوع او الاحساس الغريزى هاديا أو مرشدا للفعل ، او بالأحرى قاعدة خلقية ، وذلك لأن الاحساس نفسه لايتشكل إلا من الافعال التى يقوم بها المرء ، ولهذا لا استطيع الرجوع إليه كمرشد لافعالى . يقول سارتر : " أن الاحساس يتشكل من الافعال التى يقوم بها المرء ، ولهذا لا أستطيع الرجوع إليه كمرشد لافعالى. هذا يعنى أننى لا أستطيع أن أبحث فى داخل نفسى عن دافع أصيل للفعل ، كما أننى لا استطيع أن أتوقع من أى مذهب أخلاقى قاعدة خلقية تساعدنى على القيام بالفعل."(٢) هذا يعنى أن سارتر يرى أن الافعال تشكل الاحساس ، ولكن الاحساس، طالما أنه يتشكل من الأفعال التى يقوم بها المرء ، لا يصلح لأن يكون قاعدة أو هاديا للسلوك . فعلى المرء أن يخترع مع كل موقف جديد قاعدة إحساس جديدة تتشكل من الأفعال الجديدة التي يقوم بها المرء بالفعل فى ضوء موقف جديد . لقد تحدث هيدجر عن نفس هذا الاحساس الغريزى السارترى ، ولكن تحت ما أسماه " الاصغاء لنداء الضمير " الذى ستتعرض له الدراسة فيما بعد . ومن ثم نستطيع أن نقرر سلفا هنا ان الأمر واحد بالنسبة لسارتر وهيدجر، أعنى ليست هناك قاعدة أخلاقية مسبقة يمكنها أن تملى علّى هذا الفعل او ذاك. وطالما أن الأمر كذلك ، فمن الطبيعى أن يعجز سارتر عن تقديم الحل للفتى الصغير. والشئ الوحيد الذى ذكرة للفتى هو " أنت حر، ولذلك

---

1) Ibid, P. 37.
2) Ibid., Loc. cit .

يتحتم عليك أن تختار - أعنى، أن تخترع. فليست هناك قاعدة أخلاقية عامة يمكنها أن تملى عليك ما يجب أن تختاره."(١) إن سارتر لم يقدم حلا والمغزى الذى كان يرمى إليه هو أن يجعل الفتى يطرح سؤاله وأن يبحث عن حلٍ ذاتى لمشكلته . هنا يكمن التماثل بين موقف سارتر وموقف تلش الذى حاول توماس إبرازه . فعلى الرغم من أننا نعى أن هناك تباينا حادا بين الموقفين ، إلا أننا نرى أن هناك عنصرا مشتركا بينهما". لقد توقف سارتر عن الحكم - ربما لو وضع فى نفس الموقف لاتخذ ، فى ضوء إحساسه الغريزى ، قرارا ذاتيا على الفور - كى يضع على عاتق الفتى مهمة إثارة السؤال وكذا مهمة السعى وراء الاجابة ، واصطنع تلش الغموض للسبب عينه .

ولكن على الرغم من أننا قد نتفق مع توماس على ذلك ، إلا أننا لا نتفق معه على أن ذلك هو كل هدف تلش ومسعاه . فنحن نرى أن غموض تلش يرجع أولا وقبل كل شئ إلى العنصر الوجودى- الالحادى الخفى عنده . هذا هو ما لم يتنبه إليه توماس الذى لم يدرك أن تلش نفسه يؤكد بصورة خفية ، كما ستكشف الدراسة فى فصلها الأول ، أن بارث ، الذى عده توماس (مع تلش وبرونر) فى عبارة وردت آنفا أحد ثلاثة رواد للاهوت المسيحى المعاصر ، يشاركه نفس هذا العنصر الالحادى .

ولعل ابرز الامثلة على اساءة تفسير غموض تلش قد جاء على لسان روبرتس الذى كتب يقول : " ان الاوجه الرئيسية للمدخل الأنثروبولوجى للانطولوجيا عند تلش تسير جنبا إلى جنب مع الاوجه الرئيسية للمدخل الأنثروبولوجى للانطولوجيا عند هيدجر. ولكن عندما نصل إلى العلاقة بين الوجود واللاوجود ، نجدهما يقفان على طرفى نقيض . فهيدجر يرى أن الموضوع المطلق للميتا فيزيقا يمكن وصفه بأنه 'وجود آتٍ من العدم'. وعلى الصعيد الآخر، يرى تلش أن سائر الوجود المتناهى ... هو وجود

1) Ibid, P. 38.

مصدره الله .... ولكن يجدر بنا أن نتساءل عما إذا كان تلش يؤمن بوجود أسباب فلسفية خالصة قد تؤدى بالتحليل الانطولوجي للطبيعة الانسانية إلى نتائج الحادية بدلا من نتائج مسيحية ." (١) هذا يعنى أن روبرتس قد تشكك فى احتمالية أن تكون هناك أسباب فلسفية خالصة قد تجعل تلش يؤمن بأن البحث الانطولوجى للطبيعة الانسانية يسوق إلى نتائج الحادية ، لا إلى نتائج مسيحية . ولكن بدلا من البحث عن تلك الأسباب ، طرح روبرتس السؤال جانبا ، وأبحر فى الاتجاه المسيحى ومن ثم راح يصور " مذهب تلش الانساني " على أنه متسباوق مع اللاهوت المسيحى وخير شاهد على ذلك هو أنه كتب يقول :" ان المذهب الانسانى عند بول تلش يعكس بنية ثالوثية ، ومذهبه في الخطيئة بصفة خاصة يرتبط بتعليله اللاهوتى لشخص المسيح ." (٢) هكذا بقى التساؤل الذى أثاره روبرتس مجرد تساؤل لم يحاول - سواء عن قصد أم غير قصد - أن ينقله إلى مرتبة اليقين . من هنا يتحتم علينا الابحار فى الاتجاه الذى لم يستطع روبرتس الابحار فيه حتى نحيل شكه إلى يقين .

ويورد لنا ادوارد مثالا آخر يختلف عن سائر الامثلة السابقة . فهو يقول : " إن التأكيدات التى قدمها تلش للوجود ذاته (اى الله) هى تأكيدات لايمكن للعقل أن يتقبلها... وفى مقالتى هذه سوف استخدم التعبير 'لامعنى له' ، والتعبير' لايمكن للعقل أن يتقبله '، والتعبير ' يخلو من أى مضمون معرفى'، والتعبير ' لا يقول شيئا على الاطلاق '، والتعبير' يفشل فى تقديم تأكيدات'، والتعبير 'يفتقر إلى معنى يمكن الاستناد إليه' ، بالتبادل ... وسوف أحاول البرهنة على أن لاهوت تلش يتصف بكل الصفات السابقة - فهو لاهوت لامعنى له ، ولا يمكن للعقل أن يتقبله ، وهلم جرا ."(٣) ان وجه الاختلاف هنا يرجع إلى أن ادوارد قد برهن على عدم معقولية لاهوت تلش من

---

1) Roberts, D. E., 'Tillich's Doctrine of Man', The Theology of Paul Tillich, P. 122, The Library of Living Theology, Vol. 1, Ed. by Kegley, C.W. and Bretall, R. W., The Macmmillan Company, New York, 1964.
2) Ibid ., P. 128 .
3) Edwards, P., 'Professor Tillich's Confusions', Mind, A Quarterly Review of Psychology and Philosophy, Vol. LXXIV (1965), P. 194 .

منظور لغوي صرف ، فلم يتطرق مطلقا إلى قضية علاقة ذلك باللاهوت المسيحى ، ولا إلى مناقشة ما إذا كان تلش قد اصطنع الغموض والتناقض لسبب أو لآخر . فكل ذلك لم يضعه فى اعتباره على الاطلاق . ولكنه برهن ، من منظور لغوى صرف ، على أن تأكيدات تلش اللاهوتية ، مثلها فى ذلك مثل أى تأكيدات ميتافيزيقية أخرى ، لا تعني شيئا على الاطلاق . فاللغة الميتافيزيقية أو بالاحرى اللاهوتية التى يستخدمها تلش هى فى رأيه لغة تخلو من أى مضمون معرفي ، لغة لا تفيدنا بشئ ذى معنى ، انها أغاليط فى أغاليط ، إنها ، كما جاء فى عنوان مقالته ، " اغاليط بروفسور (الأستاذ) تلش ."

فى ضوء كل ماسبق نستطيع أن نقرر ان نقاد تلش قد تذمروا من غموضه وتعرضوا له بالنقد من أجل الوصول إلى نتيجة إيجابية هى إضفاء مزيد من الثراء على لاهوته الذى يعدونه ثريا . لقد فاتهم جميعا أن هذا الغموض يرجع إلى موقف النصف ، والنصف ، النقيض ، والنقيض ، الايمان ، والالحاد . ولهذا بقيت تساؤلاتهم السلبية مجرد تساؤلات عارضة تبحث عن إجابات . فهم لم يفطنوا إلى أنه لم يكن من قبيل الصدفة ان يصدر تلش مجموعة من مواعظه الدينية فى مجلد واحد أطلق عليه اسم " زعزعة الاساسات" ، اعنى ، أنهم لم يفطنوا إلى أن تلش كان يميل فى الاصل إلى زعزعة أساسات اللاهوت المسيحى، اكثر من ميله إلى إعادة تشييده . وهم لم يفطنوا ايضا إلى أنه لم يكن من قبيل الصدفة أن يظهر كتابه " الشجاعة من أجل الوجود" الذى نجده ، على عكس ما يجد سائر الباحثين ، يلقى الضوء على نصفه الالحادى ، فى نفس الفترة التى ظهر فيها الجزء الاول من "لاهوته النسقى" الذى يقدم فيه خلاصة نصفه اللاهوتى. وهم لم يدركوا أن هذا الموقف الخفى لتلش هو الوعاء الذى يصب فيه غموضه. فايمانهم الشديد بثراء لاهوته حال بينهم وبين تجشم عناء البحث عن ذلك الوعاء. اما غموض أو مكر أو دهاء تلش نفسه فقد كان العامل الحاسم الذى اقصاهم عنه. فتلش بعثر سره الالحادى فى ثنايا كل ما كتب بطريقة خفية تماما، أعنى، وكما ستكشف الدراسة، بطريقة منظمة ومدبرة على نحو خارق . لقد قدم لهم

"السم " فى "كؤوس" من "نبيذ" فتجرعوها وهم "يشدون " له على أوتار الغموض .

ان هذه الدراسة سوف تحاول اكتشاف أن منهج " التضايف " ، الذى عالج تلش فى ضوئه مشكلة "الاغتراب" ، قدم مزيدا من المساعدة لتلش على إخفاء موقفه الوجودى – الالحادى فى طيات موقفه الدينى تحت ستار " الاغتراب " ، وأن الغاية النهائية والحاسمة والخفية التى يسوق اليها المنهج هى ، كما ستكشف الدراسة ، غاية الحادية . فالمنهج يزعم فى الظاهر أنه يقيم علاقة ما بين جانبين : أحدهما وضعه تلش على هيئة " سؤال " ، والآخر جاء عل هيئة " اجابة " على ذلك السؤال . وإذا كان تلش جعل السؤال يختص بالموقف الانسانى المغترب أو بالازمة الانسانية ، فقد حدد الدين المسيحى كاجابة على هذه الأزمة . هذا بالاضافة إلى أن تلش جعل هذين الجانبين – السؤال ، والاجابة – مستقلين عن بعضهما استقلالا تاما من ناحية المضمون ، ومعتمدين أو متوافقين على بعضهما توافقا متبادلا من ناحية الشكل فقط ، وتلك هى باختصار علاقة التضايف الظاهرية التى يقيمها تلش بين الاثنين. فالمنهج يحيل مهمة تحليل وتشييد السؤال ، اعنى ، الموقف الوجودى المغترب أو الازمة الانسانية إلى الوجودية ، فى حين أنه يحيل تقديم الاجابة إلى اللاهوت المسيحى . وهذا يعنى أن تلش يعتمد فى تشييده للسؤال أوللازمة الانسانية على التحليلات التى قدمها سائر الوجوديين لتلك الازمة ، بمعنى أنه قدم تحليلاتهم باعتبارها إيضاحات لموقفه الشخصى ، ويعتمد فى تقديمه للاجابة على اللاهوت المسيحى . هنا يكون تلش ، وكما ستكشف الدراسة ، قد قسم نفسه إلى نصفين: نصف وجودى يقدم السؤال استنادا إلى تحليلات الوجوديين له ، ونصف لاهوتى يقدم الاجابة فى ضوء اللاهوت المسيحى. غير أن تلش، وكما ستكشف الدراسة، يجعل الوجودية بأكملها مرادفة للالحاد، والنتيجة التى نجدها مترتبة على ذلك هى أن النصف الوجودى لتلش هو نصف الحادى. فهذا النصف هو الذى جعله، وكما ستكشف الدراسة، يسهب فى تقديم التحليلات الالحادية التى قدمها الوجوديون الملاحدة للازمة الانسانية، وذلك لأنه قدم

هذه التحليلات الالحادية باعتبارها ايضاحات غير مباشرة لموقفه الالحادى الخفى ، فهو منقسم فى واقع الامر ، وكما ستكشف الدراسة ، إلى نصف أونقيض وجودى - الحادى ، ونصف أونقيض لاهوتى ، وهذه هى النتيجة الالحادية التى يسوق إليها منهج التضايف ، والتي نقدمها هنا فى شكلها المختصر .

هذه النتيجة الالحادية سوف تسوقنا ، وكما ستكشف الدراسة ، إلى اكتشاف مفهومين متناقضين للاغتراب عند تلش : أحدهما ايمانى متساوق مع تلش المؤمن وبالتالى مع الوجودية المؤمنة أو بالاحرى مع اللاهوت المسيحى ، والآخر مفهوم الحادى متساوق مع تلش الملحد ومن ثم مع الوجودية الملحدة . هنا سينكشف لنا معنى تأكيدنا على أن تلش وجد فى مفهوم "الاغتراب" التربة الخصبة التى ساعدته على اخفاء موقفه الوجودى - الالحادى فى طيات موقفه الدينى دون أن يفطن إلى ذلك أحد بسهولة .

إذا كان المفهوم الذي ساعد تلش على اخفاء موقفه الوجودى الالحادى فى طيات موقفه الدينى هو مفهوم الاغتراب ، فإن المفهوم الذى ساعده على أن يجعل فكره ككل موزعا بين أى فكرة يمكن تخيلها ، وبين نقيض تلك الفكرة هو ، كما سوف نكتشف فى الفصل الخامس، مفهوم "الحد." فهذا المفهوم الاخير يعد بمثابة الستار الذى تمكن تلش من خلاله من تقديم فكره باعتباره "خليطا" من افكار متناقضة . هذا يعنى ضمنا أن المفهوم الذى يخص فكر تلش ككل متناغم تماما مع المفهوم الذى يخص موقفه الوجودى اعنى مفهوم " الاغتراب". فالمفهوم الاول يشير إلى انقسام فكر تلش ككل إلى أفكار متناقضة يمكن أن ترد، كما ستكشف الدراسة، إلى تناقض الايمان - الالحاد، فى حين أن المفهوم الأخير يشير بصورة مباشرة إلى انقسام الموقف الوجودى لتلش إلى تناقض الايمان - الالحاد. هذا يعنى أن العلاقة بين الموقف والفكر هى، كما ستكشف الدراسة، علاقة تضمن بمعنى أن الموقف الوجودى لتلش متضمن فى طيات فكره ككل، والعكس صحيح أيضا، بمعنى أن فكره ككل متضمن بمعنى ما فى طيات موقفه الوجودى. هذه العلاقة تشير، كما ستكشف الدراسة، إلى

علاقة مفهوم "الحد" بمفهوم التضايف . صحيح أن تلش تعامل مع مفهوم " الحد" فى المرحلة الاولى أو المبكرة من حياته، وصحيح أيضا أنه استبدل هذا المفهوم بمفهوم التضايف، وذلك منذ بداية نضوجه الفكرى الذى حدث فى اعقاب طرده من المانيا على يد النازى وذهابه إلى أمريكا فى عام ١٩٣٣م ولم يكن قد تجاوز بعد عامه السابع والاربعين، والتى عاش بها إلى أن توفى عام ١٩٦٥ م عن عمر يناهز تسعة وسبعين عاما (١) ، غير أن هذا الاستبدال لم يكن ، كما ستكشف الدراسة ، سوى استبدال كلمات بكلمات ، لقد بقى مفهوم التضايف المتأخر مفهوما فى " الحد " بمعنى أن الاثنين يؤكدان انقسام تلش إلى النقيض، والنقيض . اما الفارق الوحيد بين الاثنين فهو فارق شكلى ، بمعنى أن مفهوم التضايف الناضج والمتأخر اكثر خفاء من مفهوم "الحد" المبكر . ولعل هذا يفسر السر فى طرد تلش من المانيا ورحيله إلى أمريكا ، اذ يبدو أن استخدام تلش لهذا المفهوم الاخير قد أدى، نظرا لكونه أقل خفاء، إلى ذلك الطرد ، وعندما ذهب إلى أمريكا ووجد، لحسن حظه، كما ستكشف الدراسة، المناخ ملائما لنشر موقف النصف، والنصف اقلع عن مفهوم "الحد" واستبدله بمفهوم التضايف الأكثر خفاء وذلك من اجل مزيد من الإمعان فى اخفاء موقفه الالحادى حتى لا يتعرض لدرس مماثل لذلك الذى تلقاه فى ألمانيا . هنا يكمن التماثل بين تلش وهيجل. لقد استبدل هيجل، فى كتاباته المتأخرة، كما سنرى فى الفصل الاول، مفهوم"الحياة"، الـذى استخدمه فى كتاباته المبكرة، بمفهوم "الروح "أو" العقل"، ولكن هذا المفهوم الاخير بقى مفهوما فى "الحياة." وعلى نفس النهج سار تلش الذى استبدل مفهوم

---

١) لمزيد من التفاصيل عن حياة وأعمال بول تلش أنظر المراجع الآتية :

1) Martin, B., The Existentialist Theology of Paul Tillich, PP. 15-26, (2) Leibrecht, W., 'The life and mind of Paul Tillich', Religion and culture; Essays in Honor of paul Tillich, pp. 3-37 , Ed. by Leibrecht, W., SCM Press, London, 1959, (3) Tillich, P., The Protestant Era, Author's Introdution, PP. V-XXV1, The Univ. of Chicago Press, Chicago, 1957, (4) Tillich , P.,' On The Boundary', the Boundaries of Our Being, PP. 297- 350 , (5) Thomas, J. H. , Paul Tillich, PP. 1- 4 .

"الحد" المبكر بمفهوم التضايف المتأخر، ولكن هذا المفهوم الاخير بقى فى جوهره وصميمه مفهوما فى "الحد". هذا بالاضافة إلى أنه إذا كان هيجل قد زعم أنه اقام مذهبا شاملا يحتوى كل حقيقة ممكنة، فان تلش زعم أيضا أنه اقام نسقا شاملا هو عبارة عن "محيط" من أفكار متناقضة. غير أن هذا التماثل الشكلى بين الاثنين، لايمتد مطلقا إلى الجوهر. فالفارق بين الاثنين عظيم. لقد كان هيجل مولعا بالتركيب الذى يمضى من الفكرة thesis ، الى نقيض الفكرة Anti-thesis ، ثم إلى مركب أعلى من الفكرة ونقيضها Synthesis ، فى حين أن تلش يكره التركيب كراهية ما بعدها كراهية. فهو يصر دوما ، وكما ستكشف الدراسة ، على أن يبقى النصف ، والنصف ، النقيض، والنقيض ، وأن يثب وثبا لامعقولا ومستمرا من الواحد منهما، إلى الآخر .

ان طابع هذه الدراسة يحتم ، كما هو واضح ، استخدام منهج "نقدى- استبطانى - تحليلى - مقارن " ، وذلك لأننا سنحاول نقد الموقف الدينى العلنى لتلش ، من اجل استبطان موقفه الوجودى - الالحادى الخفى ، وهذا لن يتأتى إلا من خلال تحليل مكثف لمواقف تلش الخفية والعلنية مع المقارنة بينها من أجل اكتشاف وإثبات أن فكره ككل ليس سوى فكر منقسم إلى النقيض، والنقيض .

بقيت نقطة اخيرة ، فى هذه المقدمة ، تتعلق برأى تلش الذى ورد فيما سبق والذى مؤداه: أن مصطلح الاغتراب Estrangement يرادف مصطلح الـ Alienation الذى يترجم فى العربية بالاغتراب أيضا. فالترادف الذى يشير إليه تلش هنا يرجع إلى أنهما يشيران فى رأيه إلى حالة من الانفصال Separation . وهو يفرق بين نوعين من الانفصال أحدهما ايجابى أو صحى مقبول ، والآخر سلبى أومرضى مرذول. والنوع الاول يعد فى رأيه شرطا للتفرد (اى صيرورة المرء فردا أصيلا) ولذا لا يعده تلش اغترابا على الاطلاق. أما النوع الثانى من الانفصال فهو ذلك النوع الذى ينجم عنه آثارا مدمرة أو محطمة لسائر أوجه الوجود الانسانى. هذا النوع الاخير هو الذى يصفه تلش بالاغتراب. هذه التفرقة متضمنة فى نص تلش التالى الذى يقول:" ان

الانفصال قد يعني التفرد ، وهو يعد من هذا الاعتبار عنصرا أساسيا في بنية الوجود، إنه يضرب بجذوره في الحياة الإلهية : انه أحد شرطي الحب - والشرط الآخر هو اعادة الاتحاد. إن الانفصال باعتباره تفردا يتسم بالخير ، إنه الافتراض المسبق لسائر ألوان الخير الفعلي . غير أن الانفصال يستخدم أيضا للدلالة على الاغتراب والصراع بين الله والانسان ، وبين الانسان والانسان ، وحتى للدلالة على الاغتراب والصراع في داخل الانسان . والانفصال يعد من هذا الاعتبار خطيئة تستلزم الخلاص منها عن طريق اعادة الاتحاد . إن الانفصال عن الله يعد من الناحية الانطولوجية اعداما Annihilation ... ومن ثم فانني أنوى ادخار مصطلح الانفصال لاستخدامه في سياق المعنى الاول للانفصال، وسوف استخدم مصطلح الاغتراب في سياق المعنى الثاني لهذا الانفصال." (١) هذا يعني أن تلش ينوى استخدام مصطلح الانفصال للدلالة على الجانب الايجابي من هذا الانفصال ، كما ينوى استخدام مصطلح الاغتراب للدلالة على الجانب السلبي . هذا الجانب الاخير يتضمن في رأيه انفصال أو اغتراب الانسان عن الله ، وعن أخيه الانسان، وعن ذاته نفسها . من هنا راح تلش يقرر: " أن الانفصال ينطوى على ثلاثة أوجه : هناك انفصال بين الافراد ، وانفصال للانسان عن ذاته، وانفصال لسائر البشر عن اساس الوجود."(٢) هذا الانفصال يشير، كما هو واضح، إلى الانفصال السلبي الذى يصفه تلش بالاغتراب والذى ينطوى، كما سنرى من خلال هذه الدراسة ، على نتائج مدمرة للوجود الانساني في شتى مظاهره .

نحن نتفق مع تلش على أن حالة الاغتراب هي حالة انفصال. لقد أكد شاخت هذه الحقيقة من خلال دراسته المكثفة لتاريخ تطور مصطلح ومفهوم الاغتراب. هكذا كتب يقول: "عندما أواجه مصطلح الاغتراب، فانني أكون واثقا إلى حد كبير أن المسألة

---

1) Tillich, P., 'Reply to Interpretaion and Criticism', The Theology of Paul Tillich , PP. 343-344.
2) Tillich, P., 'You Are Accepted', The Shaking of the Foundations, P. 156, Penguin Books, 1949.

قيد البحث هى نوع ما من أنواع الانفصال ." (١) هذا يعنى ، بتعبير آخر ، هكذا يؤكد شاخت من جديد ، " أنه يمكن القول بصفة عامة ان مصطلح الاغتراب قد استخدم فى العادة فى سياق انفصال شئ ما عن شئ آخر ." (٢)

ولكننا لا نتفق مع تلش على أن حالة الاغتراب تنطوى على دلالات سلبية محضة، وذلك لأنه إذا كان الانفصال ينطوى على جانب سلبى وجانب إيجابى، فإن نفس الأمر يصدق على مرادفه اعنى الاغتراب . ولقد أكد هاينمان هذه الحقيقة عندما كتب يقول : "أن الاغتراب يجلب معه ... مزايا معينة . فهو يتيح لنا أن نكون بمنأى عن الآخرين وأن نسمو بأنفسنا فوق ما يفعلون . ونحن نرحب به بدرجة ما طالما أنه يظل أقل حدة من احساسنا المناوئ للمعية togetherness والتشارك . ان الاغتراب السوى هو أمر صحى ، فى حين أن الاغتراب غير السوى هو أمر مرضى ، لأن سيادة هذا الاخير تعنى أنه يصبح معوقا للعمل المبدع ، ومحطما للعلاقات السوية ، ومحولا الثقة إلى انعدام ثقة."(٣) هذا النص يوضح تماما أن الاغترب ، مثله في ذلك مثل الانفصال ، ينطوى على نفس الجانبين : السلبى والايجابى . نفس هذه الحقيقة تتأكد بصورة قاطعة من خلال الكلمات التالية التى ساقها استاذنا الدكتور محمود رجب فى معرض حديثه عن المعنى اللغوي لكلمة اغتراب ، والتى تقول: ان "الكلمة العربية 'غريب' تدل ... على امرين: احدهما مقبول مستحسن والآخر مرزول مستهجن . وهذا الازدواج فى الدلالة لايقتصر على الكلمة العربية فحسب، فقد رأيناه.... فى الكلمة اللاتينية Alienato فى سياقها القانونى خاصة، و... نراه فى اشتقاقات هذه الكلمة فى اللغات الاوربية الحديثة . على أن هذا لايجب أن يمنعنا من ملاحظة أن الدلالة المستهجنة للاغتراب، أعنى النظر إليه كما لو كان مرضا يعانى منه الإنسان، أصبحت تغلب الآن وفى أغلب الاحوال على الدلالة المقبولة، حتى كادت تستبعدها، وباتت تبدو كانما هى

---

1) Schacht, R., Alienation, P. 241.
2) Ibid., P. 244.
3) Heinemann, F.H., Existentialism and the Modern Predicament, P. 173, London, Adam ,and Charles Black, 1953.

الدلالة الوحيدة للاغتراب."(١) ولقدأوضح استاذنا الدكتور محمود رجب بعض الدلالات السلبية والايجابية للكلمة العربية على النحو التالي: " ان كلمة 'غريب'، وان كانت تطلق على هؤلاء الذين يخرجون في سلوكهم وتفكيرهم عن المألوف والشائع، لم تكن وصفا يحمل دلالة سيئة أومستهجنة، بل كانت على العكس تقال على سبيل المدح (فقد كان اسم الحلاج مثلا يتبع بهذا النعت 'العالم (السيد) الغريب،' اعلاءً من قدره بين معاصريه) اما كلمة 'غريب' التى تستخدم الآن فى اللغتين الفصحى (٢) والدارجة فعلى الرغم من أنها تدل أيضا على الخروج عن المألوف فإنها تقال أحيانا على سبيل الاستهجان. مثلما نقول عن الانسان الذى ينحرف فى سلوكه النفسي والاجتماعى: أنه 'غريب الاطوار' للتعبير عن شذوذه ومرضه، وقد تقال فى أحيان أخرى على الشكوى من بؤس الحال مثل كلمة 'غريب الدار' التى يقولها الانسان الذى يحرم من خيراته أو خيرات وطنه."(٣).

فى ضوء ذلك يتحتم علينا أن نتساءل: إذا كان الاغتراب والانفصال يحملان هكذا نفس الدلالتين – السلبية، والايجابية –، فلماذا أراد تلش قصر استخدام مصطلح الاغتراب على الجانب السلبى من الانفصال بحيث لايتعداه إلى جانبه الايجابى؟ ان الاجابة على هذا السؤال لن تخرج عن كونها أن تلش يعد مثالا بارزا على صدق الملاحظة السابقة لاستاذنا الدكتور محمود رجب التى تقول: إن الدلالة المستهجنة للاغتراب قد غدت تغلب على الدلالة المقبولة، وباتت تبدو تبدو كانما هى الدلالة الوحيدة للاغتراب. حقا ان رغبة تلش فى ادخار مصطلح الاغتراب لاستخدامه فى السياق السلبى للانفصال تؤكد تماما أنه يعتبر الاغتراب ذا دلالات سلبية محضة

---

١) د. محمود رجب ، الاغتراب ، ص ٤٧، منشأة دار المعارف بالاسكندرية ، ١٩٧٨م.

٢) قمنا بتصويب هذه الكلمة حتى يستقيم النص ، وذلك لوجود خطأ مطبعى فى السياق الاصلى.

٣) مرجع سابق ، ص ٤٦– ٤٧ .

ولا ينطوى على أى دلالات ايجابية. لكن على الرغم من أن تلش قد ابدى رغبته فى ادخار مصطلح الاغتراب لاستخدامه فى سياق المعنى السلبى للانفصال ، وقصر مصطلح الانفصال على السياق الايجابى، إلا أنه لايحتفظ دوما بهذه الرغبة فى كتاباته ، فكثيرا ما يستخدم المصطلحين دون تفريق للحديث عن الجانب السلبى للاغتراب أو الإنفصال .

فى نهاية هذه المقدمة يجب أن نوضح أن الدراسة قد قسمت إلى خمسة فصول. **الفصل الأول – المنهج أوالطريق إلى الالحاد** – يتناول بالتحليل والنقد معنى منهج التضايف، الذي عالج تلش فى ضوئه مفهوم الاغتراب، وابعاده، واهدافه، مع التركيز على اكتشاف البعد الالحادى لهذا المنهج . **والفصل الثانى – الطبيعة الانسانية بين الايمان والالحاد** – يتناول البعد الايمانى الذى قدمه تلش المؤمن للطبيعة الانسانية ، ويكتشف البعد الالحادى الذى قدمه تلش الملحد للطبيعة الانسانية. **الفصل الثالث – الازمة الانسانية بين الواقع والخيال** – يتناول الأزمة الانسانية الخيالية التى يقدمها تلش المؤمن، ويكتشف مدي واقعية تلك الازمة فى رأى تلش الملحد. **والفصل الرابع – قهر الاغتراب بين الايمان والالحاد** – يتناول الجانب الايمانى لقهر الاغتراب عند تلش المؤمن ، ويكتشف الجانب الالحادى لقهر الاغتراب عند تلش الملحد . **اما الفصل الخامس – الفكر والموقف أوالموقف والفكر** – فيكتشف علاقة موقف تلش الوجودى بفكرة ككل أوفكره فى شموليته .

بهذه الكلمات نكون قد وصلنا إلى نهاية تقديمنا لهذه الدراسة، ولكى ندلل على صدق دعوانا أن النتيجة الخفية لمنهج التضايف عند تلش هى نتيجة الحادية تؤكد انقسام تلش إلى نصف ايمانى، ونصف وجودى – الحادى، يتحتم علينا الانتقال إلى الفصل الاول .

الفصل الأول

المنهــج او الطـريق الــى الالحـاد

سوف نقوم فى هذا الفصل بفحص مفصل للمنهج الذى يستخدمه تلش فى معالجة مفهوم الاغتراب ، أعنى ، منهج التضايف، وذلك من أجل اكتشاف أن النتيجة النهائية لهذا المنهج هى أن الموقف الوجودى لتلش هو موقف منقسم إلى النصف ، والنصف، النقيض، والنقيض، الايمان ، والالحاد .

وسوف نقسم هذا الفحص إلى مرحلتين سنطلق على الاولى اسم المرحلة النظرية ، وعلى الثانية اسم المرحلة العملية . والمرحلة النظرية هى المرحلة التى سنجعل تلش يتولى فيها توضيح معنى المنهج وابعاده توضيحا نظريا دونما أى تطبيق على التحليلات التى قدمها الوجوديون للازمة الانسانية أو للموقف الوجودى المغترب للانسان .أما المرحلة العملية فهى المرحلة التى سنجعل تلش ينتقل فيها من الجانب النظرى الصرف ، إلى الجانب العملى ، أعنى ، إلى تطبيق هذا المنهج النظرى على التحليلات التى قدمها الوجوديون للموقف الوجودى المغترب للانسان . هذه القسمة للمنهج إلى جانب نظرى ، وجانب عملى لم يجريها تلش نفسه مطلقا ، بل ولم يتعرض لها أحد الباحثين من قبل . إنها محاولة من جانبنا لتبسيط ذلك التعقيد أو بالاحرى الغموض الذى يكتنف كتابات تلش .

يمكننا أن نبدأ المرحلة النظرية بتقرير ان هذا المنهج يعد ، فى نظر تلش، العمود الفقرى لكتابه "اللاهوت النسقى"بمجلداته الثلاثة ، ومن ثم فهو يعد الاساس الذى يرتكز عليه "لاهوته النسقى "بقضه وقضيضه ، وذلك لان هذه المجلدات الثلاثة تمثل جماع ذلك اللاهوت . حقا ،لقد أكد تلش هذه الحقيقة عندما كتب، فى تقديمه للمجلد الاول ، يقول: "ان النسق التالى يعد محاولة لاستخدام منهج التضايف كطريقة للتوحيد بين الرسالة والموقف. إنه يحاول أن يضايف الاسئلة المتضمنة فى الموقف مع الاجابات

المتضمنة فى الرسالة . انه لا يشتق الاجابات من الاسئلة ..ولا يسرد الاجابات دون ربطها بالاسئلة ... انه يضايف الأسئلة والاجوبة ، الموقف والرسالة ، الوجود الانسانى والتجلى الالهى . " (١) هذه العبارة تؤكد تماما أن منهج التضايف هو الاساس الذى يرتكز عليه " اللاهوت النسقى " لتلش،كما توضح أيضا أن المنهج يتعامل مع جانبين أحدهما هو الموقف ، والآخر هو الرسالة . والموقف يشير فى رأى تلش إلى الموقف الوجودى للانسان أو إلى الموقف الوجودى الانسانى بما يثيره من أسئلة ملحة يتحتم الاجابة عليها .أما الرسالة فتشير فى رأيه إلى التجلى الالهى بما يتضمنه من إجابات على تلك الاسئلة الملحة المتعلقة بالموقف الانسانى عامة والتى لا مفر للانسان من أن يسألها وذلك لان " معنى أن يكون الانسان إنسانا هو ،" كما يقول تلش ،"أن يسأل الاسئلة المتعلقة بوجوده ذاته وان يعيش تحت تأثير الاجابات المقدمة . والعكس صحيح أيضا لان معنى أن يكون الانسان إنسانا هو أن يتلقى إجابات على السؤال المتعلق بوجوده وان يسأل أسئلة فى ظل تأثير هذه الاجابات ." (٢)

ان سؤال او مفهوم الاغتراب هو فى رأى تلش أحد الاسئلة الملحة – أن لم يكن السؤال الوحيد – التى يتضمنها الموقف الوجودى للانسان والتى تتطلب اجابة لاهوتية. هذا السؤال ليس متضمنا فى الموقف الوجودى للانسان فحسب ، بل متطابقا تماما ، فى رأى تلش، مع هذا الموقف ، وذلك لان الاغتراب يؤثر، كما سنرى تفصيلا فى هذه الدراسة، على سائر أوجهالوجود الإنسانى الامر الذى يجعل سائر الاوجه تتطلب إجابة لاهوتية . ولقد اكد تلش نفسه هذا المعنى عندما قرر: "أن حالة الوجود هى حالة اغتراب." (٣) فهذا التأكيد يعنى بالنسبة له "أن وجـــود الانسان مصطبغ بصبغة

---

1) Tillich, P. , Systematic Theology, Vol. 1, P. 8, SCM Press, Univ. of Chicago, 1951.
2) Ibid ., P. 62
3) Tillich, P., Systematic Theology, Vol .2 , P.44, SCM Press, Univ. of Chicago, 1957.

التناقض الذاتي او الاغتراب . " (١) وما دام الامر كذلك ، فمن الطبيعي أن يعلن "أن السؤال هو الوجود الانساني ذاته." (٢) أى أن السؤال يختص بالوجود الانساني المغترب او بازمة الانسان . في ضوء ذلك نستطيع أن نستنتج أنه طالما أن الموقف الوجودى الانسان هو فى رأى تلش موقف مغترب ، فان هذا يعنى أن مفهوم الاغتراب هو الجامع المانع لموقفه الوجودى باسره ، بمعنى أن تلش تناول هذا الموقف من خلال تناوله لسؤال او مفهوم الاغتراب . هذا يعنى أن الجانب الأول الذى يتعامل معه منهج التضايف اعنى الجانب المتعلق بالسؤال يشير فى رأيه إلى الموقف الوجودى المغترب للانسان أو إلى الازمة الانسانية .

إذا كان تلش قد أفصح هكذا عن مدلول هذا الجانب ، فهو قد أفصح عن مدلول الجانب الآخر - جانب الاجابة أو الرسالة أو التجلي الذاتي الإلهي - عندما كتب يقول : " إن منهج التضايف يفسر مضامين الايمان المسيحى من خلال اسئلة وجودية وإجابات لاهوتية متواقفة على بعضها تواقفا متبادلا." (٣) هذا يدل على أن هذا الجانب يشير فى رأى تلش إلى الرسالة المسيحية . فهو مهتم فى المقام الأول بتفسير مضامين الاجابات المسيحية اللاهوتية على الاسئلة الملحة التى يثيرها الموقف الانسانى، وذلك لان " الرسالة المسيحية هى، " كما يقول هو، "رسالة الخلاص ولان الخلاص يعنى الشفاء ، فان رسالة الشفاء تناسب موقفنا تماما." (٤) انها ، كما تقول العبارة ، تناسب الموقف المغترب تماما لانها تستطيع أن تشفى الانسان من ذلك الاغتراب .

بعد أن وضع تلش السؤال (الاغتراب او الموقف الوجودى المغترب للانسان أو الازمة الانسانية) هكذا فى جانب ، والاجابة المسيحية (الشفاء او الخلاص او المصالحة أو قهر الاغتراب عن طريق المشاركة ، من خلال الايمان، فى الوجود

---

1) Tillich, P., Systematic Theology, Vol.1, P. 66
2) Ibid., P. 64
3) Ibid., P. 60
4) Tillich, P., ' Aspects of a Religious Analysis of Culture,' Theology of Culture. P. 49.

الجديد الذى تجلى فى يسوع باعتباره المسيح) فى جانب أخر ، راح يجعل من لاهوته النسقى المضايف لهذين الجانبين . هذا يعنى فى رايه "أن اللاهوت النسقى يباشر عمله، فى ضوء استخدامه لمنهج التضايف،على النحو التالى : انه يقدم تحليلا للموقف الانسانى الذى تصدر عنه الاسئلة الوجودية ، ثم يبرهن على أن الرموز المستخدمة فى الرسالة المسيحية هى التى تقدم الاجابات على تلك الاسئلة ." (١) والتضايف بين الاثنين هو أمر ضرورى بل وحتمى وذلك لان تلش يرى "أن الاجابات المتضمنة فى حادثة الوحى لن تكون ذات معنى إلا من خلال مضايفتها باسئلة تتعلق بوجودنا ، باسئلة وجودية ." (٢)

هذا التضايف يؤكد فى رأى تلش على استقلال الجانبين - السؤال والاجابة - عن بعضهما من بعض الوجوه ، كما يؤكد أيضا وفى نفس الوقت على اعتمادهما أو تواقفهما على بعضهما تواقفا متبادلا من بعضها الآخر . ولقد أشار تلش إلى ذلك عندما كتب ، فى معرض تقديمه للمجلد الثانى من كتابه " اللاهوت النسقى " الذى ظهر بعد ظهور المجلد الاول بسبع سنوات ، يقول "ان المنهج المستخدم فى هذا النسق اللاهوتى والذى وصفناه فى المقدمة المنهجية للمجلد الاول يسمى " منهج التضايف " ، اعنى ، التضايف بين اسئلة وجودية وإجابات لاهوتية .ان " التضايف " ، تلك الكلمة التى تستخدم بمعان عديدة فى مجال اللغة العلمية ، يجب أن يفهم هنا على أنه اعتماد (او تواقف) عنصرين مستقلين عن بعضهما على بعضهما البعض ... إنه يجب أن يفهم على أنه عبارة عن وحدة تتالف من عنصرين مستقلين عن بعضهما ويعتمدان فى نفس الوقت على بعضهما اعتمادا متبادلا ... إن التضايف يعنى انه بينما أن الاسئلة والاجابات تكون مستقلة عن بعضها من بعض الوجوه ، فهى تكون أيضا وفى نفس

---

1) Tillich, P., Systematic Theology , Vol .1 ,P. 62.
2) Ibid., P. 61.

الوقت معتمدة على بعضها اعتمادا متبادلا من بعضها الآخر ." [1] هذه العبارة توضح تماما أن تلش يتعامل من خلال المنهج مع مشكلتين: الاولى تتعلق باستقلال الاسئلة والاجابات عن بعضها البعض ، والاخرى تختص باعتمادها أو تواقفها على بعضها تواقفا متبادلا رغما عن هذا الاستقلال .

بالنسبة لمشكلة " الاستقلال " يمكن القول انها مشكلة ذات بعدين : البعد الأول يختص باستقلال مضمون السؤال عن مضمون الاجابة ، أما البعد الآخر فيشير إلى العكس أعني إلى استقلال مضمون الاجابة عن مضمون السؤال.[2] البعد الاول ضرورى وذلك لعدم أمكانية اشتقاق مضمون السؤال من مضمون الاجابة ، وكذلك لان الاجابة نفسها لن تكون ذات معنى ان لم تكن اجابة على سؤال طرحه الانسان نفسه. ولقد عبر تلش عن ذلك على النحو التالي: "أن السؤال والاجابة مستقلان عن بعضهما، في منهج التضايف ، طالما انه من المستحيل اشتقاق الاجابة من السؤال او السؤال من الاجابة ... انه ... لمن الخطأ أن يشتق السؤال المتضمن فى الوجود الانسانى من الاجابة القائمة على الوحى. إن هذا أمر مستحيل لان الاجابة القائمة على الوحى لن تكون لها معنى ان لم يكن هناك سؤال هى اجابة عليه . أن الانسان لا يستطيع أن يتلقى اجابة على سؤال لم يسأله ... لأن أى اجابة بهذا الشكل ستكون محض حماقة بالنسبة له ، ستكون مجرد توليفة من كلمات مفهومة – هكذا الحال فى الوعظ الدينى- وليست اجابة تقوم على الوحى .ان السؤال، الذى يسأله الانسان، هو الانسان نفسه. والانسان يسأل هذا السؤال، سواء تفوه به ام لا. فهو لا يستطيع أن يتجنب السؤال، لان كينونته نفسها هي السؤال المتعلق بوجوده. وعندما يسأل ذلك السؤال يكون متوحدا مع نفسه. فهو يسأل من 'العمق'، وهذا العمق هو ذاته نفسها."[3] هكذا اوضح تلش كيفية استقلال مضمون السؤال عن مضمون الاجابة. فالسؤال يجب أن

---

1)Tillich ,P., Systematic Theology, Vol .2,PP. 13 -14.
2) Tillich, P., Systematic Theology, Vol.1, P. 64, Vol. 2,PP.13-16.
3) Ibid.,Vol. 2,P.13

يكون صادرا من الانسان نفسه فى استقلاله التام عن الاجابة المسيحية ، لانه إذا لم يطرح السؤال باعتباره سؤالا صادرا منه ، فلن تكون للاجابة أى معنى بالنسبة له . فالسؤال يجب أن يكون صادرا من الانسان عامة ، وليس من نوع معين من الانسان ، إن صح التعبير ، أو من طائفة معينة من البشر ، حتى يكون معبرا عن الموقف الانسانى عامة . فالانسان يسأل السؤال بالحاح فى كل زمان ومكان من أجل أن يتلقى الاجابة عليه .

إذا كان هذا البعد ضروريا، فان البعد الآخر لمشكلة الاستقلال – استقلال مضمون الاجابة عن مضمون السؤال- لا يقل أهمية عن هذا البعد. وأهمية هذا البعد ترجع إلى استحالة اشتقاق الاجابة القائمة على الوحى من تحليل الموقف الوجودى المغترب للانسان . هذا يعنى فى رأى تلش "أن السؤال الوجودى ، أعنى ، الانسان نفسه فى صراعات موقفه الوجودى ، ليس هو مصدر الاجابة اللاهوتية القائمة على الوحى التى يصيغها اللاهوت. فالمرء لا يستطيع أن يشتق التجلى الذاتى الالهى من تحليل الازمة الانسانية .إن الله يتحدث إلى الموقف الانسانى ، يتحدث ضد هذا الموقف ، ويتحدث لصالحه .إن مذهب ما فوق الطبيعة اللاهوتى ، كما تمثل على سبيل المثال ، فى اللاهوت المعاصر للارثوذوكسية الجديدة ، على صواب فى تأكيده على عدم قدرة الانسان على الوصول إلى الله معتمدا فى ذلك على قوته (أى الانسان) الشخصية (او الذاتية). ان الانسان هو السؤال لا الاجابة ." (١) ويؤكد تلش ، فى موضع آخر، نفس هذا الاستقلال من خلال كلماته التالية : "أن الرسالة المسيحية تقدم الاجابات على الاسئلة المتضمنة فى الوجود الانسانى ... إن مضمون هذه الاجابات لا يمكن أن يشتق من الاسئلة ، أعنى من تحليل الوجود الانسانى . فهذه الاجابات قد 'أوحى بها' للوجود الانسانى من وراء ذلك الوجـــود. هذا وإلا لن تكـون اجـابات ،

1) Ibid., Loc. cit.

لان السؤال هو الوجود الانساني نفسه . ولكن هذه العلاقة أكثر تداخلا من ذلك ، طالما أنها علاقة تضايف. هناك اعتماد (او تواقف) متبادل بين السؤال والاجابة ."(١)

هذه العبارة الأخيرة تحيلنا إلى المشكلة الثانية التى يتعامل معها تلش من خلال المنهج ، أعنى ، مشكلة "الاعتماد" او التواقف . فالتضايف لا يؤكد استقلال مضمون السؤال وكذا مضمون الاجابة عن بعضهما فحسب ، بل يؤكد أيضا إعتماد شكل السؤال على شكل الاجابة ، والعكس ، رغما عن استقلالهما من ناحية المضمون . ولقد أكد تلش هذا الاعتماد فى عبارة سابقة له تقول " ان منهج التضايف يفسر مضامين الدين المسيحى من خلال أسئلة وجودية وإجابات لاهوتية معتمدة على بعضها اعتمادا متبادلا." هنا يجب أن نلاحظ أن تلش لا يحتفظ فى هذه العبارة - وحقا فى عبارات كثيرة غيرها - بالتفرقة بين الشكل والمضمون وهذا يثير قطعا نوعا من اللبس. فالقول "إن السؤال والاجابة يتواقفان على بعضهما تواقفا متبادلا من ناحية الشكل" ، يختلف قطعا عن مجرد القول إن " السؤال والاجابة يتواقفان على بعضهما تواقفا متبادلا ." فهذه الحالة الاخيرة تفيد أنهما يتواقفان على بعضهما من ناحية الشكل والمضمون !! لكن يبدو، على الرغم من ذلك ، أن السمة الغالبة على موقف تلش هى انه يقصد تواقفهما من ناحية الشكل فقط ، وليس من ناحية المضمون . فهو يقول :" إن الاجابات المسيحية معتمدة من ناحية المضمون على حقائق الوحى التى تتجلى من خلالها تلك الاجابات ، ومعتمدة من ناحية الشكل على بنية الاسئلة التى تجيب عليها.إن الله هو الاجابة على السؤال المتضمن فى التناهى الانسانى .هذه الاجابة لا يمكن أن تشتق من تحليل الوجود. ومع ذلك ، إذا ظهرت فكرة الله فى 'اللاهوت النسقى' متضايفة مع تهديد اللاوجود المتضمن فى الوجود ، يجب أن يطلق على الله فى هذه الحالة اسم القوة اللامتناهية للوجود التى تقاوم تهديد اللاوجود. هذه التسمية نفسها أطلق عليها

---

1) Ibid.,Vol.1 , P. 64.

اللاهوت الكلاسيكى اسم الوجود ذاته . وإذا عُرِّفَ القلق بأنه وعى المرء بتناهيه ، يجب تسمية الله باسم الاساس اللامتناهى للشجاعة . هذه التسمية نفسها أطلق عليها اللاهوت الكلاسيكى اسم العناية الالهية العامة . وإذا ظهرت فكرة مملكة الله متضايفة مع لغز وجودنا التاريخى ، يجب أن تسمى معنى ، واكتمال، ووحدة التاريخ . بهذا نكون قد قدمنا تفسيرا للرموز المسيحية التقليدية يحفظ لها قوتها ويجعلها منفتحة على الاسئلة التى قدمها تحليلنا المعاصر للوجود الانسانى ."(١) هذا الاعتماد الشكلى أعنى لشكل الاجابة على شكل السؤال يتضح بصورة اكثر من خلال النص التالى لتلش الذى يقول : " إن الجانب الآخر من التضايف هو تأثير الاسئلة الوجودية على الاجابات اللاهوتية . لكن يجب أن نؤكد من جديد أن الاجابات لا يمكن أن تشتق من الاسئلة ، فجوهر الاجابات - التجربة القائمة على الوحى - مستقل تماما عن الاسئلة . فاذا قدم اللاهوت الاجابة، 'المسيح'، على السؤال المتضمن فى الاغتراب الانسانى ، فانه يفعل ذلك بطرق مختلفة ، تعتمد على ما إذا كانت الاشارة هنا تتعلق بالصراعات الوجودية اليهودية الناجمة عن تمسكهم المتزمت بحرفية الشريعة (٢) ، أو باليأس الوجودى للنزعة الشكية الاغريقية ، أو بتهديد النزعة العدمية كما عبر عنها أدب، وفن وعلم نفس القرن العشرين . ومع ذلك، لا يمكن للسؤال أن يخترع الاجابة. فالاجابة 'المسيح' ، لا يمكن أن يخترعها انسان ، غير أن الانسان يستطيع أن يتلقاها وان يعبر عنها طبقا

---

1) Tillich, P., Systematic Theology, Vol. 1, P.64

(٢) ان تلش يشير هنا الى المعتقد اليهودى الذى مؤداه :" ان الشريعة صادرة عن الله ، ومن ثم لا يمكن انتهاكها ، وهى صالحة للابد . فالشريعة لا يمكن تغييرها ، كما لا يمكن تعديلها سواء بالزيادة أو بالنقصان ، بل هى باقية فى شكلها المحدد الذى جاء من عند الله ."

Lund , E., Pihl, M., and SlQk,j., a History of European Ideas, P.11, Translated by Jones, W.G., Ed. by Hatton , R., London, C. Hurst and Company Ltd.,1962

هذا التمسك المتزمت بحرفية الشريعة هو فى رأى تلش السبب فى صراعاتهم الوجودية أو فى اغترابهم.

للطريقة التي بها يتساءل عنها. "[١]

إذا كان منهج التضايف يجعل شكل الإجابة يتأثر هكذا بإختلاف شكل السؤال، فانه يجعل شكل السؤال يتأثر أيضا بإختلاف شكل الاجابة ، وذلك لاعتمادهما أو تواقفهما المتبادل على بعضهما . ولقد عبر تلش عن ذلك على النحو التالى : " بينما أن مادة السؤال الوجودى هى تعبير خالص عن الازمة الانسانية ، فإن شكل السؤال يتحدد فى النسق ككل من خلال الاجابات المقدمة فيه . فالسؤال المتضمن فى التناهى الانسانى يكون موجها نحو الاجابة : الابدى . والسؤال المتضمن فى الاغتراب الانسانى يكون موجها نحو الاجابة : المغفرة .إن هذا التوجيه للاسئلة لا ينفى عنها جديتها ، بل يعطيها شكلا يحدده النسق اللاهوتى ككل."هذا هو الاطار الذى يقع فى داخله تضايف الاسئلة الوجودية والاجابات اللاهوتية. " [٢] يتضح من ذلك أن مشكلة الاعتماد أو التواقف، مثلها فى ذلك مثل مشكلة الاستقلال، هى مشكلة ذات بعدين : بعد يتعلق باعتماد شكل السؤال على شكل الاجابة، وبعد آخر يتعلق بالعكس. فكل واحد منهما يجب أن يصاغ على نحو يجعله موجها صوب الآخر ، وهذا هو المقصود بتواقفهما الشكلى المتبادل عند تلش.

طالما أن المنهج يؤكد على استقلال مضمون السؤال عن مضمون الاجابة ، فان هذا يعنى انه كى يقوم تلش بعملية التضايف يتحتم عليه أن يقسم نفسه إلى نصفين : نصف وجودى يقوم بتحليل الازمة الانسانية من اجل تطوير السؤال (أو مفهوم الاغتراب) المنبثق عنها ، ونصف لاهوتى يقوم بتقديم الاجابة المسيحية القائمة على الوحى . ولقد اكد تلش على هذه القسمة عندما كتب يقول : "إن بنية النسق اللاهوتى تنبثق عن منهج التضايف. هذا المنهج يتطلب أن يكون كل جزء من أجزاء النسق مشتملا على قسم يتم فيه تطوير السؤال من خلال تحليل الوجود الانسانى والوجود

---

1) Tillich, P.,Systematic Theology ,Vol.2, PP. 15-16
2) Ibid., p.15.

عامة ، وقسم تقدم فيه الاجابة اللاهوتية ... هذا التقسيم يتحتم المحافظة عليه . إنه يعد العمود الفقرى لبنية هذا النسق ."(١) هذه العبارة تشير ضمنا إلى أن تشييد تلش للسؤال لن يتم إلا من خلال اعتماده على مادة هذا السؤال ، تلك المادة التى قدمها العقل البشرى من خلال تحليله الذاتى أو الوجودى للموقف الانسانى .حقا ، لقد أكد تلش هذه الحقيقة تماما عندما قرر : "أن تحليل الموقف الانسانى يستخدم المواد المتاحة التى قدمها التفسير الذاتى الإبداعى للانسان فى شتى مجالات الثقافة . هذه المواد ليست من إسهام الفلسفة وحدها ، بل أسهم فيها الشعر ، والدراما ، والقصة ، وعلم النفس العلاجى و علم الاجتماع. إن اللاهوت ينظم هذه المواد فى ضوء الاجابة التى تقدمها الرسالة المسيحية ." (٢) هذا يعنى أن تلش يرى أن الانسان قد قام بتحليل موقفه الوجودى المغترب فى شتى المجالات وفى استقلال تام عن أى مؤثرات دينية ، والمادة التى قدمها فى هذا الصدد هى نفس المادة التى يعتمد عليها تلش فى تشييد مفهوم الاغتراب الذى يقدمه .إن دوره ينحصر ، كما تقول العبارة ، فى تنظيم هذه المادة فى ضوء الاجابة ، وهذا يعنى أن مضمون تلك المادة متطابق مع مضمون مفهوم الاغتراب الذى يقدمه .

إذا كان تلش قد أشار فيما سبق إلى أن هذه التحليلات التى قدمت للازمة الانسانية هى تحليلات وجودية ، فإن الذى يقصده بذلك هو أنها تحليلات ذاتية بمعنى أن الانسان قام بها فى ضوء خبرته المباشرة أو فى ضوء وعيه الذاتى المباشر وبمعزل عن أى سلطة كائنة ما كانت. هذا هو المعنى الكامن وراء تاكيده الذى يقول :"أن تحليل الموقف الانسانى قد أجرى بلغة ما يسمى فى عصرنا هذا باسم التحليل 'الوجودى'. هذه التحليلات أقدم بكثير من الحركة الوجودية المعاصرة ، أنها ، حقا ، قديمة قدم تفكير الانسان فى نفسه ، وقدمت فى شكل مفاهيم عديدة متنوعة منذ

---

1) Ibid.,Vol. 1, P.66
2) Ibid., P. 63

بدايــة الفلسفة ."(١) هـذا لا يعنى ، كما أكد تلش سابقا ، ويؤكد هنا من جديد ، أن هذا التحليل هو من عمل الفلسفة وحدها ، بل يعنى أن سائر المجالات تساهم فى ذلك، نظرا لان " مـادة السؤال الوجودى تؤخذ من التجربة الانسانية فى شموليتها وبطرقها المتنوعة فى التعبير. هـذا يشـير إلى الماضـى والحاضـر ، إلى اللغة الدارجة والأدب العظيم ، إلى الفن والفلسفة ، إلى العلم وعلم النفس . إنه يشير إلى الخرافات والاساطير ، إلى التقاليد الدينية المتوارثة ، وإلى التجارب او الخبرات الحالية . كل ذلك، طالما انه يعكس الازمة الوجودية للانسان ، يعد المادة التى بدون مساعدتها لن يتم صياغة السؤال الوجودى. " (٢)

ولكن على الرغم من أن تلش يزعم هكذا انه يعتمد على كل هذه التحليلات الوجودية لازمة الانسان ، إلا أنه يعتمد فى حقيقة الامر على التحليلات التى قدمتها الحركة الوجودية فقط لا غير ، بمعنى ، أن مفهوم الاغتراب الذى يشيده يعتمد بصفة أساسية على ما قدمتة الحركة الوجودية من تحليلات للازمه الانسانية. لقد أكد تنسلى هذه الحقيقة بصورة جزئية عندما كتب يقول : "لقد آمن تلش بأن اللاهوت لا يمكن أن يقدم إلا من خلال ربطه بالفلسفة ربطا وثيقا. وهو يرى أن الانسان هو تلك الكينونة التى إذا حللت نفسها تحليلا كاملا فانها ستثير أسئلة حول العلاقة بين المتناهى واللامتناهى ، الزمان والابدية أو الدهرية، الخ. هذا التحليل هو مهمة الفلسفة ، إنه مهمة الفلسفة الوجودية بصفة خاصة .ان هذه الاسئلة التى يثيرها هذا التحليل هى الاسئلة التى يتحتم على اللاهوت أن يخاطبها". (٣) أما تلش نفسه فقد أكد هذه الحقيقة على النحو التالى: " يجب علينا أن نوضح فى 'اللاهوت النسقى' طبيعة الثورة الوجودية وأن نجابه معنى الوجود الذى طورته بالرموز الدينية التى تشير إلى الازمة الانسانية ."(٤) ان ذلك أمر ضرورى لأن " الوجودية هى التى حللت...أزمة

---

1) Ibid., P.62.
2) Ibid., Vol.2, P.15.
3) Tinsley, E.T.(Ed.), Paul Tillich : Selections From Twentieth Century Theologians, P.39, London, Epworth Press, 1973.
4) Tillich, P., Systematic Theology, Vol.2, P.25.

الانسان وعالمه فى حالة الاغتراب ."(١) وهذا يعنى، بتعبير آخر ، " أن كلا من الوجودية وعلم نفس الاعماق يهتمان بوصف الازمة الوجودية للانسان – فى الزمان والمكان ...إن دائرة اهتمام الوجودية وعلم نفس الاعماق تنصب على الوجود المغترب للانسان ، على سمات واعراض ذلك الاغتراب، وعلى شروط التواجد فى الزمان والمكان."(٢) فى ضوء ذلك يتأكد لنا أن تلش يرى أن الوجودية هى التى حللت أزمة الانسان ، ومادام الامر كذلك فمن الطبيعى أن يعتمد تلش فى تطويره لمفهوم الاغتراب على التحليلات التى قدمتها ، بحيث يكون مضمون هذه التحليلات متطابقا مع مفهوم الاغتراب الذى يزمع تلش تشييده من أجل تقديم الاجابة اللاهوتية عليه ، وبحيث يغدو من المستحيل فصل مضمون هذه التحليلات عن مضمون السؤال الذى يطوره . هذا يعنى أن التضايف عند تلش هو تضايف بين السؤال الوجودى الذى يطوره معتمدا فى ذلك على ما قدمته الحركة الوجودية من تحليلات لهذا السؤال، وبين الاجابة اللاهوتية التى يقدمها تلش معتمدا فى ذلك على مضامين الرسالة المسيحية القائمة على الوحى. إنه مضايفة بين نصفه الوجودى الذى يقدم السؤال استنادا إلى ما قدمه سائر الوجوديين من تحليلات لهذا السؤال ، وبين نصفه اللاهوتى الذى يقدم الاجابة المسيحية على هذا السؤال . والأمر الذى يبغيه من وراء كل ذلك هوأن يوضح "أن الرسالة المسيحية هى الاجابة على سائر المشكلات المتضمنة فى النزعة الانسانية الناقدة لذاتها Self -Criticizing humanism والتى تسمى اليوم باسم الوجودية ، والتى هى نزعة انسانية محللة لنفسها Self- Analyzing Humanism ."(٣) نستنتج من كل ذلك أن مضمون مفهوم الاغتراب الذى يقدمه تلش يقوم على مضمون التحليلات التى قدمتها الوجودية فى هذا الصدد ، بل ومتطابق معها.

---

1) Ibid., P.27.
2) Tillich, P., 'The Theological Significance of Existentialism and Psychoanalysis', Theology of Culture, P.117.
3) Tillich, P., A History of Christian Thought. P.293, Ed. by Braaten, C.E., SCM Press Ltd., London, 1968.

إذا كان تلش قد أشار فيما سبق إلى انه يعتبر علم نفس الاعماق او التحليل النفسي جزء لا يتجزأ من الفلسفة الوجودية ، فان الاسباب التي جعلته يفعل ذلك تنحصر في رأينا في سببين : احدهما ظاهر جلي ، والآخر باطني خفي . **السبب الاول** هوأن تلش يرى أن الوجودية وعلم نفس الاعماق الذي يتزعمه فرويد هما شيء واحد في واقع الامر ، بمعنى انهما يهتمان بتحليل الازمة الانسانية ،ولذلك فهو يدرجهما تحت اسم واحد هو الحركة الوجودية المعاصرة التي يعتمد عليها في صياغة مفهوم الاغتراب الذي يقدمه . حقا لقد بلغت مطابقة تلش بينهما إلى حد أنه استخدم الاسمين – الوجودية وعلم نفس الاعماق – على نحو مترادف تماما .(١) **أما السبب الخفي** فهوأن تلش يريد أن يوسع من نطاق الوجودية كي تشمل علم نفس الاعماق أو التحليل النفسي حتى يتيح لنفسه فرصة ادراج فرويد الملحد في عداد الوجوديين ومن ثم ابراز الجوانب الالحادية عنده باعتبارها جوانب وجودية يعتمد عليها تلش الملحد في تشييد مفهوم الحادي للاغتراب استنادا إلى ما تقدمه الوجودية الملحدة من تحليلات الحادية للازمة الانسانية . هذا في رأينا ،وكما ستكشف الدراسة بالتفصيل، هو السبب الذي جعل تلش يهتم فقط بتوضيح الجوانب الالحادية عند فرويد بالذات ، ولا يعير غيره من المحللين النفسيين أي اهتمام يذكر . حقا يبدو أن تلش قد أعتبر فرويد الممثل الوحيد لمدرسة التحليل النفسي التي يجعلها مرادفة للوجودية ، ولهذا أهمل حتى أتباع فرويد نفسه . وهو نوه إلى ذلك بخفاء شديد في نصه التالي الذي يقول : "إن التحليل النفسي يمكن أن يعد مصطلحا خاصا ، تحتكره في الغالب المدرسة الفرويدية ، التي تعلن أنه ليست هناك مدرسة أخرى لها الحق في استخدام هذا المصطلح . لقد جرت مؤخرا محاورة مع ممثل لهذه المدرسة ، وقد سارت المحاورة بشكل ودي إلى أن حانت اللحظة التي أطلق فيها على اشخاص مثل هورني ، وفروم،

---

1) Tillich, P., 'The Theological Significance of Existentialism and Psychoanalysis', Theology of Culture, PP. 112-126.

وجنق Jung ، ورانك لقب محللين نفسيين . ففي تلك اللحظة اعترض ذلك التابع لفرويد قائلا 'إذا كانوا يطلقون على أنفسهم هذا الاسم فهم ليسوا إلا خونة . انهم غير جديرين بالعمل فى ميدان التحليل النفسى . فهم يعملون فى هذا الميدان بغرض الربح ليس إلا' . هذا الموقف يحتم علينا أن نفعل شيئا حيال هذا المصطلح . فأنا لا أنوى استخدامه هنا على النحو الذى استخدمه ذلك المحلل النفسى التابع لفرويد ، بل سأستخدمه بذلك المعنى الذى جعل هذا المصطلح يتبدل ويتسع خلال نصف القرن الماضى. هذه التطورات التى لحقت بالمصطلح معتمدة بالتأكيد على ذلك الاكتشاف الرئيسى لفرويد ، وأعنى به ، دور اللاشعور . ومع ذلك فهناك كلمتان توضحان نفس هذه المسألة ويمكننى استخدامهما هنا : إحداهما هى مصطلح علم النفس العلاجى الذى استخدمه أحيانا ، والاخرى هى علم نفس الاعماق . " [1] هذه العبارة تؤكد أن تلش لا يهتم إلا بفرويد من بين سائر من يسمون باسم المحللين النفسيين . لقد أورد المحاورة كى يوضح بطريقة غير مباشرة أن هورنى وفروم ورانك ومن هم على شاكلتهم لا يستحقون هذا اللقب لأنهم يخونون مبادىء التحليل النفسى ، ولا يؤدونه إلا بقصد الربح . وهو لا يتابع حتى أتبا ع فرويد ، ويستخدم مصطلح التحليل النفسى او علم نفس الأعماق معتمدا فى ذلك على اكتشاف فرويد وحده فى هذا المجال . هذا التخصيص لفرويد دون سواه متضمن أيضا فى العبارة التالية للمحلل النفسى لورنس فريدمان ، التى تقول : " لقد رحب بول تلش بالتحليل النفسى باعتباره مصدر خصوبة للفكر الوجودى ، واختص فرويد بالاسم باعتباره يتمتع بأهمية خاصة فى هذا الصدد." [2] هذا التخصيص لفرويد من جانب تلش نراه على أنه لم يكن من قبيل الصدفة على الاطلاق .لقد وضعه فى عداد الوجوديين بصفة عامة وفى عداد الوجوديين الملاحدة بصفة خاصة من أجل أن يستفيد بتحليلاته الالحادية للازمة

1) Ibid., P.112
2) Friedman, L., 'Psychoanalysis, Existentialism, and the Esthetic Universe', The Journal of Philosophy, Vol. LV, No.15 (July 17,1958), P.617.

الإنسانية فى تشييد المفهوم الالحادى للاغتراب الذى ستكشفه الدراسة والذى قدمه استنادا إلى ما قدمه الوجوديون الملاحدة من تحليلات الحادية للازمة الانسانية.

هذه الملاحظة تحتم علينا الاشارة هنا إلى مسألة على قدر كبير من الأهمية بالنسبة لهذه الدراسة. فتلش يؤكد ، كما أوضحنا، أنه يعتمد فى تشييده لسؤال او لمفهوم الاغتراب على ما قدمته الحركة الوجودية من تحليلات للازمة الانسانية ، بمعنى أن هناك تطابقا بين مضمون هذه التحليلات وبين مضمون مفهوم الاغتراب الذي يزمع تشييده من أجل تقديم الاجابة اللاهوتية عليه. غير أن المشكلة التى نراها كامنة هنا والتى ستكشفها الدراسة هى أن تلش يفرق تارة بين نوعين من الوجودية إحداهما مؤمنة ، والاخرى ملحدة، ويجعل الوجودية مرادفة للايمان تارة، ومرادفة للالحاد تارة أخرى . والنتيجة التى نجدها مترتبة على ذ لك هى أننا سنكتشف أن التطبيق العملى لمنهج تلش يتم بطريقتين متناقضتين تماما احداهما علنية ، والاخرى خفية . **الطريقة الأولى** هى التى سنراه يقوم فيها بتطبيق المنهج معتمدا فى ذلك على ما قدمته الوجودية المؤمنة من تحليلات للموقف الانسانى ، وعلى ما قدمه الايمان من اجابات على الاسئلة المتضمنة فى هذا الموقف . هنا سنراه يقسم نفسه إلى نصفين : نصف مسيحى يقوم بتقديم السؤال فى ضوء الفهم المسيحى للطبيعة الإنسانية ، ونصف مسيحى يقدم الاجابة المسيحية على هذا السؤال . هذا يعنى أن السؤال سوف يكون متطابقا مع الفهم المسيحى للطبيعة الانسانية ، وليس مع الموقف الانسانى عامة ، والاجابة سوف تكون متطابقة أيضا مع الاجابة المسيحية ومن ثم موجهة إلى الموقف الوجودى المسيحى وليس إلى الموقف الانسانى عامة . يقول تلش : "إن مشكلة اعتماد الاسئلة الوجودية والاجابات اللاهوتية على بعضها لا يمكن أن تحل إلا من خلال ما أسميناه ، فى الجزء التقديمى للمجلد الاول ، باسم "الدائرة اللاهوتية". فاللاهوتى كلاهوتى ملتزم بالتعبير العينى عن الاهتمام المطلق ، عن ، بتعبير دينى ، تجربة خاصة قائمة على الوحى . وعلى أساس تلك التجربة العينية ، يقدم اللاهوتى مزاعمه العامة ،

على نحو ما فعلت المسيحية من خلال تقريرها ان المسيح هو اللوغوس Logos . هذه الدائرة يمكن أن تفهم على أنها قطع ناقص (لا على أنها دائرة هندسية) ، ويمكن أن توصف من خلال نقطتيه المركزيتين – السؤال الوجودى والاجابة اللاهوتية. إن كلا من السؤال الوجودى والاجابة اللاهوتية يدخلان فى محيط الالتزام الدينى ، ولكنهما غير متطابقين." (١) إن هذه العبارة يجب أن تفهم على أنها تعبر عن موقف تلش الذى سنراه يشيده من خلال التطبيق العملى العلنى أو الظاهرى للمنهج والذى سيقوم فيه بتشييد السؤال والاجابة فى ضوء الفهم المسيحى للطبيعة الانسانية ، فكليهما يقع فى محيط الالتزام الدينى .

اما الطريقة الخفية فهى التى سنراه يشيد فى ضوئها سؤال الاغتراب استنادا إلى ما قدمته الوجودية الملحدة من تحليلات للازمة الانسانية ، ويقدم الاجابة استنادا إلى نفس هذه التحليلات . هنا، وكما ستكشف الدراسة ، سيقسم تلش نفسه إلى نصفين : نصف الحادى يقدم فيه السؤال استنادا إلى التحليلات الالحادية التى قدمتها الوجودية الملحدة ، ونصف الحادى أيضا يقدم فيه الاجابة الالحادية استنادا إلى نفس هذه التحليلات . هنا ، وكما ستكشف الدراسة ، يكمن السبب الذي جعله يخصص معظم – إن لم يكن كل – كتاباته الوجودية للحديث عن الجوانب الالحادية عند الوجوديين الملاحدة من أمثال هيدجر ، وسارتر ، ونيتشه ، وفرويد . فهو قدم تحليلاتهم باعتبارها إيضاحات غير مباشرة لموقفه الشخصى . لقد استحال عليه أن يتحدث عن موقفه الالحادى الشخصى بطريقة مباشرة علنية ، ولهذا لجأ إلى منهج الاتصال غير المباشر الكيركيجورى حتى لا ينكشف أمره . فقدم أبعاد موقفه الوجودى الالحادى تحت اسم الوجودية الملحدة . هذا الاكتشاف سيؤكد لنا أن النتيجة المترتبة على هذين التطبيقين العمليين للمنهج هى أن تلش قد قسم نفسه إلى نصف ، ونصف . النصف الاول منقسم إلى نصفين : أحدهما ايمانى يقوم تلش من خلاله بتقديم السؤال فى

---

1) Tillich ,P.,Systematic Theology, Vol.2, PP .14 - 15

ضوء التفسير المسيحى للطبيعــة الانسانية ، والآخر ايمانى ايضا يقوم من خلاله بتقديم الاجابة المسيحية على هذا السؤال المسيحى . هـذان النصفان هما إذن نصف واحد فقط . إنه النصف الايمانى . أما النصف الثانى فهو منقسم أيضا إلى نصفين: نصف الحادى يقوم فى ضوئه بتقديم السؤال استنادا إلى التحليلات الالحادية التى قدمتها الوجودية الملحدة للسؤال ، ونصف آخر الحادى يقدم فى ضوئه الاجابة الالحادية استنادا إلى نفس هذه التحليلات. هذان النصفان هما أيضا نصف واحد هو النصف الالحادى. هذا يعنى باختصار أن التطبيق العملى العلنى للمنهج سوف يكون معبرا عن النصف الايمانى لتلش ، أما التطبيق العملى الخفى للمنهج فسوف يكون معبرا عن نصفه الالحادى . هذان النصفان يتسمان، كما هو واضح ، بالتناقض وسوف نكتشف كيف أن تلش يؤكد أن هناك هوة عميقة تفصل بينهما ، هوة لا يمكن اجتيازها إلا بوثبة لا معقولة من أحد النقيضين، إلى الآخر. حقا ، ان تلش يرى أنه كى يقوم أى لاهوتى نسقى من طرازه هو بمهمة صياغة السؤال " يتحتم عليه أن يشارك فى الازمة الانسانية ،ليس مشاركة فعلية - على غرار ما يحدث - فحسب، بل مشاركة واعية قوامها مطابقة نفسه بوعى تام مع هذه الأزمة. فهو يتحتم عليه المشاركة فى تناهى الانسان، الذى هو تناهيه أيضا والمشاركة فى قلقه وكأنه لم يتلق مطلقا الاجابة القائمة على الوحى والتى هى 'الابدية'. كما يتحتم عليه المشاركة فى اغتراب الانسان وكأنه لم يتلق أبدا الاجابة القائمة على الوحى والتى هى 'المغفرة'. إن اللاهوتى لا يركن إلى الاجابة اللاهوتية التى يبشر بها . ولن يستطيع أن يقدمها بطريقة مقنعة إلا إذا شارك بوجوده كله فى موقف السؤال ، أعنى فى الازمة الانسانية. فى ضوء هذا المطلب نجد أن منهج التضايف يحفظ اللاهوتى من أن يدعى بغطرسة أنه يضع الاجابة القائمة على الوحى تحت تصرفه . ان صياغة الاجابة تحتم النضال من اجلها. " (١) ان المغزى الحقيقى لهذه العبارة لن ينكشف على النحو الكامل إلا من خلال فحصنا

---

1) Ibid., P. 15.

للتطبيق العملى لمنهج تلش ، ومن ثم لا نملك الا أن نقرر مقدما أن هذه العبارة تعنى أن تلش يريد أن يقول إن كل لاهوتى نسقى - على غراره - منقسم إلى نصف ملحد يتابع الوجودية الملحدة، ونصف مؤمن يتابع الوجودية المؤمنة أو بالأحرى اللاهوت المسيحى. هذا فى رأينا هو التفسيرالذى يجب أن نفهم فى ضوئه عبارته السابقة ، وهو أيضا التفسير الذي يجب أن تفهم فى ضوئه عبارته التالية التى تقول : " إن الانسان الذى دخل الدائرة اللاهوتية بطريقة علنية وواعية يواجه ... مشكلة خطيرة . إن دخولة الدائرة اللاهوتية يعنى أنة اتخذ قرارا وجوديا يحتم عليه البقاء فى الموقف الايمانى . ولكن لا يوجد شخص يستطيع أن ينعت نفسه بالايمان ، حتى وإن كـــان مدرســا للايمان . فكل لاهوتى يكــون ملتزمـا و مغتربا ، دائما فى حالة ايمان وفى حالة شك ، يكون دوما داخل وخارج الدائرة اللاهوتية. أحيانا يسود أحد الجانبين ، وأحيانا أخرى يسود الجانب الآخر، ولكنه لا يتيقن مطلقا أى الجانبين يسود حقا ."(١)

بقيت نقطة أخيرة فى هذا الجانب النظرى لمنهج تلش تتعلق بحقيقة مؤداها أن استخدامه لهذا المنهج إنما هو انعكاس لرفضه ليس فقط للنسق التركيبي الهيجلي بل للتركيب في كافة صوره وأشكاله. هذه الحقيقة أكدها تلش نفسه عندما كتب يقول : "كى أجد طريقا جديدا يختلف عن ... طرق التركيب ، أخذت على عاتقى استخدام منهج التضايف ... هذا المنهج ليس منهجا تركيبيا ... انه منهج تضايف . وأنا اؤمن أن قصة الفكر المسيحى بأكملها تسير فى هذا الاتجاه ."(٢)

بهذه النقطة الاخيرة نكون قد وصلنا إلى نهاية المرحلة النظرية لمنهج تلش ، ويمكننا أن نلخص أهم ما جاء فيها فيما يلى. لقد بدأ تلش بالتفرقة بين جانبين احدهما هو السؤال أو الموقف الوجودى المغترب للانسان ، والآخر هو الاجابة اللاهوتية على هــذا الســؤال والتى هى "الصفح " ، أو "المغفرة" ، أو "المصالحة " ،

---

1) Ibid., Vol. 1, P. 10
2) Tillich, P., A History of Christian Thought, P.293.

أو" الخلاص" او " الشفاء " من الاغتراب عـن طريق المشاركة مـن خلال الايمان في الوجود الجديد الذى تجلى " فى يسوع باعتباره المسيح." ثم أعلن أنه سيقوم ، باعتباره صاحب نسق لاهوتى أو لاهوت نسقى ، بمضايفة هذين الجانبين . ولكى يفعل ذلك قام تلش بتقسيم نفسه إلى نصفين : أحدهما نصف وجودى يقوم بتشييد السؤال أو الموقف الوجودى المغترب للا نسان استنادا إلى التحليلات التى قدمتها الفلسفة الوجودية للازمة الانسانية ، نظرا لأن الوجودية هى التى حللت هذه الازمة . هذا يعنى أن مضمون السؤال أو مفهوم الاغتراب الذى يقدمه تلش متطابق تماما مع مضمون تلك التحليلات ، لأنه قدم هذه التحليلات باعتبارها موضحة لموقفة هو . أما النصف الآخر فهو النصف اللاهوتى الذى يقدم الاجابة اللاهوتية معتمدا فى ذلك على الرسالة المسيحية . حقا ، لقد أكد تلش من جديد على هذه القسمة عندما كتب يقول : " ان مهمة تحليل الوجود الانسانى ، وتشييد السؤال المتضمن فيه هى مهمة فلسفية ، حتى وإن اجرى ذلك التحليل محلل لاهوتى ، وحتى إذا كان المحلل اللاهوتى رجلا مصلحا مثل كالفن Calvin. والفارق الوحيد بين تحليل الفيلسوف الذى لا يشتغل باللاهوت للوجود الانسانى وبين تحليل اللاهوتى الذى يعمل كفيلسوف هو أن الأول يحاول تقديم تحليل يكون جزء من عمل فلسفى أوسع ، فى حين أن الآخر يحاول مضايفة مادة تحليله مع المفاهيم اللاهوتية التى يشتقها من الايمان المسيحى . هذا لا يجعل العمل الفلسفى للاهوتى عملا يتسم بالتبعية للاهوت . فباعتباره لاهوتيا لا يخبر نفسه بشىء عن صدق التحليل الفلسفى ، وباعتباره فيلسوفا لا يخبر نفسه بشىء عن صحة الاجابة اللاهوتية . "(١) هكذا جعل تلش نفسه منقسما إلى نصف وجودى يقدم مضمون السؤال استنادا إلى الفلسفة الوجودية ، ونصف لاهوتى يقدم الاجابة استنادا إلى اللاهوت المسيحى . والحرية الوحيدة المكفولة له هنا هى حرية التصرف فى شكل السؤال وكذا فى شكل الاجابة ، بحيث يجعل الواحد منهما متجها صوب الآخر . هذه

---

1) Tillich , P., Systematic Theology, Vol.1, PP. 63-64.

الحرية لا تمتد إلى المضمون ، لان مضمون السؤال قدم من خلال التحليلات الوجودية للازمة الانسانية التى قدمتها الوجودية، ولأن مضمون الاجابة قد جاء فى الرسالة المسيحية القائمة على الوحى . وتلش لا يهتم بشىء قدر اهتمامه بالحفاظ على تلك المضامين التى يقدمها باعتبارها متطابقة مع موقفه الشخصى .

إذا كان الجانب النظرى للمنهج يهتم بتوضيح معنى المنهج وأبعاده توضيحا نظريا ، فإن جانبه العملى يهتم بتطبيق المنهج على التحليلات التى قدمها الوجوديون أنفسهم للازمة الإنسانية . هذا التطبيق العملى يتم ، كما ستكشف الدراسة ، بطريقتين متناقضتين ، وذلك تبعا لاكتشافنا الذى سنرسى قواعده فى هذه الدراسة ، والذى مؤداه أن تلش يفرق بين نوعين من الوجودية أحدهما مؤمنة ، والاخرى ملحدة، كما يجعل الوجودية باكملها مرادفة للايمان تارة ، ومرادفة للالحاد تارة أخرى. ونحن نقترح هنا تسمية التطبيق الاول باسم التطبيق الايمانى ، كما نقترح تسمية التطبيق الآخر باسم التطبيق الالحادى للمنهج . هذان التطبيقان سيكونان انعكاسا لموقف النصف (النقيض) الايمانى ، والنصف (النقيض) الالحادى عند تلش . ولكن طالما أن التطبيق الايمانى هو التطبيق المباشر أو العلنى -لا الأهم - عنده ، فانه يتعين علينا أن نجعل منه نقطة انطلاقنا .

لقد قدم تلش تطبيقه الايمانى للمنهج فى ضوء معيارين . المعيار الأول هو أن الاغتراب هو واقعة عامة يتصف بها الوجود الانسانى فى كل زمان ومكان ومن ثم لا يمكن قهره بواسطة أى مجهود إنسانى . لقد عبر تلش عن هذا المعيار عندما كتب يقول : " هناك الكثير من التحليلات التى قدمت... للانسان فى المجتمع المعاصر. تلك التحليلات تشير إلى فقد الانسان لذاته وفقده لعالمه، إلى الميكنة (أى صيرورة الانسان مثل الآلة) Mechanization والتموضع، إلى الشعور بالوحدة والخضوع للمجموع، إلى تجربة الخواء واللامعنى. هذه التحليلات هى تحليلات صادقة بقدر ما تبحر، غير أنها تكون تحليلات زائفة هذا إذا اشتقت، فى مرحلتنا التاريخية هذه، شر أزمة

الانسان من بنية المجتمع الصناعى.فهذا الاشتقاق يتضمن الاعتقاد فى أن تغيير بنية مجتمعنا سيؤدى فى حد ذاته إلى تغيير الازمه الوجودية للانسان." (١) أن تلش يرى أن هذا الاعتقاد هو اعتقاد خاطئ ولا يصدق إلا فى حالة النظر إلى الاغتراب على أنه سمة للمجتمع المعاصر فقط . ففى هذه الحالة وحدها يصدق القول أن تغيير بنية هذا المجتمع سوف يؤدى إلى زوال وقهر الاغتراب. ولكن الاغتراب ليس سمة للمجتمع المعاصر فحسب ، بل سمة للوجود الانسانى فى كل زمان ومكان . إنه ، كما يقول تلش نفسه ، "سمة لبنية الوجود...فهناك بنيات تحطيمية عبر سائر العصور ، وهذه البنيات تشبه بنيات التحطيم فى عصرنا هذا."(٢) ومن ثم فإن هذه التحليلات ليست على صواب فى اعتقادها أن تغيير بنية المجتمع الصناعى سوف يؤدى إلى قهر الاغتراب. فالاغتراب يضرب بجذوره فى بنية الوجود ذاته، ولهذا السبب "ليس هناك فعل داخل اطار الاغتراب الوجودى يمكنه أن يقهر الاغتراب الوجودى".(٣) فى ضوء ذلك راح تلش يؤكد على "أن سائر محاولات المرء لقهر الاغتراب عن طريق اعتماده على قدرة كينونته المغتربة لن تفضى إلا إلى كدح شديد وفشل مفجع ... إن ذلك القهر للاغتراب لن يتم إلا من خلال وجود جديد." (٤)

أما المعيار الثانى فهو أن هذا الاغتراب ذاته هو اغتراب عن الماهية الدينية للانسان ومن ثم لايمكن قهره إلا من خلال المشاركة ، من خلال الايمان ، فى الوجود الجديد الذى تجلى فى " يسوع باعتباره المسيح " وذلك لأن ذلك الوجود الجديد هو فى رأيه المعيار المطلق لكل شفاء من الاغتراب. ولقد عبر هو نفسه عن ذلك المعيار على النحو التالى: "طالما أن وجود الانسان يتسم بالتناقض الذاتى أو الاغتراب يتحتم علينا مراعاة أمرين ، أن يتعامل أحد الجانبين مع الطبيعة الماهوية للانسان (مع ما يجب أن

---

1) Ibid ., Vol. 2, P. 74.
2) Ibid ., Loc. cit.
3) Ibid., P. 78
4) Ibid., P. 80

يكون عليه الانسان) وأن يتعامل الجانب الآخر مع الانسان في وجوده المغترب اغترابا ذاتيا (مع ما لا يجب أن يكون عليه الانسان) .هذان الجانبان متطابقان مع التمييز المسيحي بين مجال الخلق ومجال الخلاص ، ولهذا ، يجب على أحد جانبي النسق أن يقدم تحليلا ... للاغتراب الوجودي الانساني عن الذات (متحدا مع أوجه التحطيم الذاتي للوجود عامة) والسؤال المتضمن في هذا الموقف ، ويجب أن يقدم الاجابة التي هي المسيح." (١) هذان المعياران السابقان يشكلان، كما هو واضح، التفسير المسيحي للطبيعة الإنسانية ، وهذا هو السبب الذي جعلنا نقرر أن التطبيق الايماني للمنهج عند تلش يعتمد على التحليلات التي قدمتها الوجودية المؤمنة او بتعبير ادق على التفسير المسيحي للطبيعة الانسانية الذي يؤكد هذه الاعتبارات الثلاثة : الطبيعة الماهوية او الدينية للانسان، والطبيعة المغتربة، ثم امكانية الشفاء عن طريق المشاركة، من خلال الايمان، في الوجود الجديد الذي تجلى في " يسوع باعتباره المسيح." حقا لقد أوضح تلش هذه الاعتبارات الثلاثة بصورة أكثر تفصيلا عندما كتب يقول: " هناك ثلاثة مفاهيم أساسية في العرف المسيحي . **أولا** Esse qua esse bonum est-هذه العبارة اللاتينية تمثل عقيدة رئيسية في المسيحية انها تعني أن 'الوجود من حيث هو وجود يتمتع بالخير' أو باللغة الأسطورية للتوراه: 'أن الله رأى كل شيء صنعه ، وقال لقد كان خيرا'. **والمفهوم الثاني** هو السقوط العام - السقوط يعني التحول من هذا الخير الماهوي إلى الاغتراب الوجودي عن ذات المرء وهو يحدث في داخل كل موجود حي في كل زمان. **أما المفهوم الثالث** فيشير إلى إمكانية الخلاص. هنا يجب أن نتذكر أن الخلاص Salvation مشتق من الكلمة اللاتينية Salvus أو Salus التي تعني 'الشفاء' او 'المعافاة' ، باعتبارها ضد التمزق. هذه الاعتبارات الثلاثة للطبيعة الانسانية حاضرة في كل تفكير لاهوتي أصيل : الخير الماهوي ، والاغتراب الوجودي ، وإمكانية شيء ما ، شيء ثالث ، يتجاوز الماهية والوجود ويتم من خلاله قهر

---

1) Ibid., Vol .I , P 66.

التصدع بينهما . هذا يعنى ، بتعبير فلسفى ، أن الطبيعتين الماهوية والوجودية للانسان تشيران إلى طبيعته الغائية Teleological (وهى مشتقة من Telos، اى الغاية ، التى لاجلها ونحوها تنساق حياة الانسان)." (١)

والآن دعنا نرى كيف قام تلش بتطبيق الجانب الايمانى للمنهج على التحليلات الوجودية فى ضوء هذه الاعتبارات الثلاثة . لقد بدأ تلش هذا التطبيق بإعلان أن سائر الوجوديين يتفقون معه على فهم الاغتراب على أنه واقعة عامة يتصف بها الوجود الانسانى فى كل زمان ومكان وعلى أن هذا الاغتراب هو أيضا وفى نفس الوقت اغتراب عن الماهية الدينية للانسان. ولقد كان من المحتم على تلش أن يبدأ بهذا التصريح من أجل أن يبرر مقدمته المنهجية التى تقول إن مضمون مفهوم الاغتراب الذى يقدمه متطابق تماما مع مضمون التحليلات التى يقدمها سائر الوجوديين للازمة الانسانية، وحتي يصل إلى نتيجة مؤداها أن سائر الوجوديين لا يستطيعون اشتقاق أى اجابات على سؤال الاغتراب من تحليلاتهم له بل يشتقونها من الدين المسيحى باعتباره الدين الوحيد القادر على تقديم الاجابة المطلقة على هذا الاغتراب . ولكى يبرر تلش زعمه الذى مؤداه أن سائر الوجوديين يتفقون معه على فهم الاغتراب العام للانسان على أنه اغتراب عن الماهية الدينية، راح يؤكد أنهم جميعا يتفقون معه على معارضة المذهب الماهوى عند هيجل الذى يقول" أن ماهية الانسان قد تحققت من خلال وجوده."(٢) لقد وجد تلش أن هذا المذهب الماهوى لم يتحقق بصورة كاملة إلا من خلال " نسق هيجل. والسبب فى ذلك يرجع إلى سمة الكلية وكذا سمة الاتساق التى يتسم بها هذا النسق. ... أن شمولية هذا النسق قد قهرت اللاوجود وجعلت التاريخ يصل إلى نهايته ، وجعلت الحرية تتحول إلى حرية فعلية وجعلت مفارقة Paradox المسيح تفقد خاصية المفارقة. لقد جعلت من الوجود التحقق المنطقى الضرورى للماهية. ليست هناك فجوة ،

---

1) Tillich, P. 'The Theological Significance of Existentialism and Psychoanalysis', Theology of Culture, PP.118- 119 .
2) Tillich ,P., Systematic Theology, Vol .2, P. 23.

وليست هناك وثبة، بينهما ... إن الفجوة أو الهوة قد قهرت ليس فقط على نحو أبدى فى داخل الله بل أيضا على نحو تاريخى فى داخل الانسان . فالعالم عبارة عن عملية التحقق الذاتى الالهى.ليس هناك ... عدم أمان مطلق، وليست هناك مخاطرة فقد الذات لنفسها عندما تحقق الماهية نفسها فى الوجود ... فالعالم هو التحقق الذاتى للعقل الالهى، والوجود هو المعبر عن الماهية وليس ساقطا منها ." (١)

هذا المذهب الماهوى الهيجلى هو الذى أدى فى رأى تلش إلى هجوم الوجوديين عليه. "والعنصر المشترك بين سائر أنواع الهجوم التى شنها الوجوديون عليه هو أن الموقف الوجودى للانسان هو حالة اغتراب عن طبيعته الماهوية .إن هيجل يعى هذا الاغتراب، غير أنه يؤمن أنه قد قهر وأن الانسان قد تصالح مع وجوده الاصيل. هذا الاعتقاد يعد ، طبقا لسائر الوجوديين، خطأ هيجل الرئيسى. فالمصالحة هى مسألة ترقب وتوقع ولكنها ليست مسألة متحققة بالفعل ، والعالم لم يتصالح سواء داخل الفرد – كما اوضح كيركيرجورد – أو فى داخل المجتمع – كما اوضح ماركس – أو فى الحياة كحياة – كما اوضح شوبنهور ونيتشه . ان الوجود هو اغتراب لا مصالحة، إنه تجريد من الانسانية لا تعبيرا عن الانسانية الماهوية . انه العملية التى يصبح من خلالها الانسان شيئا ويكف عن أن يكون شخصا. والتاريخ ليس هو التجلى الذاتى الالهى، ولكنه سلسلة من الصراعات غير المتصالحة ، تهدد الانسان بالتحطيم الذاتى. فوجود الفرد ملىء بالقلق ومهدد باللامعنى . ان سائر الوجوديين يتفقون على هذا الوصف لازمة الانسان ومن ثم يعارضون ماهوية هيجل . إنهم يشعرون أن هذه الماهوية هى محاولة لاخفاء حقيقة الحالة الفعلية للانسان ."(٢) ان تلش لم يكتف بذلك، ومن ثم راح، فى ايضاح آخر لماهية هذ الهجوم ، يقرر : " ان الهجوم بعد الهيجلى Post - Hegelian على نسق هيجل الدياليكتيكى(الجدلى) هو هجوم موجه ضد

---

1) Ibid ., PP., 23-24
2) Ibid., P.25

محاولة استغراق الواقع كله ، بوجهه الماهوى ووجهه الوجودى وبخاصة الجانب التاريخى منه، فى الحركة الجدلية للفكر الخالص. والتعبير المنطقى عن هذه المحاولة قد جاء فى عبارات كالعبارات التالية التى تتعلق بالماهية والوجود : إن الماهية تتبدى بالضرورة، وهى تحول نفسها إلى وجود. أن الوجود هو كينونة الماهية، ولهذا يمكن أن يطلق عليه اسم الكينونة الماهوية . إن الماهية قد تحققت فى الوجود ، ولم تعد متمايزة عنه .... إذا كان الوجود متطابقا مع الماهية ، فإن ما هو عقلى يكون واقعيا وما هو واقعى يكون معقولا ولهذا... تكون مهمة الفلسفة منحصرة فى المصالحة مع الواقع. وعلى النقيض من ذلك أقول : إن مهمة الفلسفة الوجودية كانت تتمثل أولا وقبل كل شىء فى تحطيم هذه المصالحة الهيجيلية ، التى كانت مجرد مصالحة تصورية ، تركت الوجود نفسه غير متصالح. "(١) لقد رأى الوجوديون، هكذا يضيف تلش من جديد، " ان هذه المصالحة هى مصالحة لا تقبل التحقق. فموقف الفيلسوف ... يكون كموقف الصوفى الذى ترقى تدريجيا إلى عرش المصالحة الابدية ثم راح ينظر من اعلى إلى حيث عالم متناغم متصالح. غير أن هذه المصالحة لا تمت إلى الموقف الانسانى بصلة. فالمصالحة ، بالنسبة للانسان ، تتسم دوما بالمفارقة. إنها مسألة تأرجح بين اليقين وعدم اليقين ، انها مسألة إيمان يتسم بالمخاطرة وصفح لا يمكن توقعه .إن الاغتراب باعتباره حالة وجودية لا يتضمن المصالحة ... بهذه الكلمات أكون قد صغت النقد الذى تلقاه هيجل من سائر المفكرين الوجوديين منذ كير كيجورد وشلنج فى مرحلته المتأخرة وحتى الوجودية الحالية. "(٢) هكذا أوضح تلش طبيعة الثورة التى قادها هو وسائر الوجوديين ضد المذهب الماهوى عند هيجل. ولقد ألقى فرانكلين مزيدا من الضوء على موقف تلش فى هذا الصدد عندما كتب يقول: " من منظور وجودى مثالى ، كتب تلش،

---

1) Tillich, P., 'Existential Philosophy : its Historical Meaning', Theology of Culture, PP. 82-83.
2) Tillich, P., 'Estrangement and Reconciliation in Modern Thought', Review of Religion, No. 1X (Nov., 1944), P.11.

ضد هيجل، يقول إن الانسان يشعر من خلال قلقه أنه اغترب عن ذلك الذى ينتمى إليه انتماء جوهريا ... يشعر أنه اغترب عن وجوده الماهوى. فهو يعانى من صراع دائم فى داخل نفسه ومن عداء تجاه العالم ... ان الاغتراب هو سلب للانتماء الماهوى. إنه ذات طبيعة وجودية ." (١) وهكذا اتفق تلش وسائر الوجوديين على أن حالة الوجود هى حالة اغتراب عام عن الماهية الدينية للانسان. هذه هى النتيجة الاولى التى أراد تلش الوصول إليها من خلال هذا التطبيق الايمانى للمنهج. هذه النتيجة تتضمن ثلاث نتائج أخرى لا تقل أهمية عن هذه النتيجة بالنسبة لتلش. **النتيجة الأولى** هى أنه طالما أن قواعد منهج التضايف كما وضعها تلش فى الجانب النظرى تحتم عليه تشييد مفهوم الاغتراب فى ضوء التحليلات التى قدمها سائر الوجوديين للازمة الانسانية، وطالما أن تلش يفهم الاغتراب على أنه واقعة عامة يتصف بها الوجود الانسانى فى كل زمان ومكان وهو أيضا وفى نفس الوقت اغتراب عن الماهية الدينية للانسان، وطالما أنه قد ثبت له أن سائر الوجوديين يتفقون معه على هذا الفهم، فإن هذا يعنى أنه يلتزم بقواعد المنهج ولا يحيد عنها. **والنتيجة الثانية** هى أنه طالما أن فهم تلش للاغتراب يتفق مع التفسير المسيحى للطبيعة الانسانية، وطالما أن سائر الوجوديين يتفقون معه على هذا الفهم، فإن هذا يعنى أنه ليس هناك خلاف بين التفسير المسيحى للطبيعة الانسانية وبين التفسير الذى قدمه سائر الوجوديين لها. **وأما النتيجة الثالثة** فهى أنه طالما أن هذا التفسير المسيحى للطبيعة الانسانية أو لطبيعة الاغتراب الذى يتبناه تلش يجعل من المستحيل على الانسان أن يقهر اغترابه معتمدا فى ذلك على نفسه حيث إن هذه الطبيعة للاغتراب تجعل من المستحيل قهره إلا من خلال الدين المسيحى ، وطالما أن سائر الوجوديين يتفقون معه على هذه الرؤية فى طبيعة الاغتراب ، فإن هذا يعنى أنه يستحيل عليهم اشتقاق إجابات على سؤال الاغتراب من تحليلاتهم للازمة الانسانية نظرا لأن هذه الاجابات لا تشتق إلا من مصادر دينية أو

---

1) Franklin , M., 'On Hegel's Theory of Alienation and its Historic Force', Tulane Studies in Philosophy , Vol. 9 (1960), P. 50

مسيحية.

هذه النتيجة الاخيرة تحتاج إلى مزيد من الايضاح . وقبل أن نفعل ذلك نود أن نوضح أولا رأى تلش الذى يؤكد على أن موقف هيجل السابق يضرب بجذوره فى كتاباته المبكرة والمتأخرة على حد سواء الأمر الذى يعنى أن موقفه فى الكتابات المتأخرة لم يكن سوى استمرار لموقفه الذى قدمه فى كتاباته المبكرة . حقا، لقد عبر تلش عن ذلك بكل وضوح من خلال النص التالى الذى يقول : " إن مقالات هيجل المبكرة التى نشرت لاول مره عام ١٩٠٧ .... تعد واحدة من أروع الوثائق فى تاريخ الفكر الاوربى.... والمذهب الفلسفى الذى قدمه هيجل فى هذه المقالات منذ البداية هو 'أن الحياة اغتربت وتصالحت'. (فى هذه المقالات) كتب هيجل الصغير عبارات رائعة حول تصالح الحياة عن طريق الحب . فهو يصف كيف أن الحياة تضاعف نفسها فى حب فتخلق الآخر وتعيد توحيده مع نفسها . فالانطلاق من الوحدة الاصلية (أو الاولية) مرورا بالاغتراب عن الذات وصولا إلى المصالحة هو طريق الحب . فخصوبة الحياة تكمن فى قابليتها للانقسام إلى متناقضات لا متناهية منفصلة عن بعضها ، غير أن تلك الخصوبة لا تتحقق إلا فى حالة المصالحة بين تلك المتناقضات ومن ثم عدم تحطيم الوحدة الاصلية للحياة . بهذا يكون الحب هو قوام الوجود . فالوجود عبارة عن مركب، أعنى، مركب دعامته الحب. وعندما نقرا اليوم عن مشروع الفكرة ، ونقيض الفكرة، ومركب الفكرة عند هيجل ، وننفر من تطبيقه الآلى، يجب الا ننسى أن الرؤية الأولى لا تزال تنبض بالحياة حتى عند هيجل المتأخر ، بمعنى أن الفكرة تعنى الحياة ، ونقيض الفكرة يعنى القانون، الطاغية، الاغتراب ، ومركب الفكرة يعنى الحب، المجتمع الكوميونى communal (١) ، المصالحة ... ان النسق الذى عرضه هيجل فى كتاباته المتأخرة هو تفسير عام متصل ... (لرؤيته المبكرة) فى مصالحة الحياة مع ذاتها .

---

(١) ان الكوميونين يشير ، كما سوف نرى فيما بعد ، الى ذلك التشارك الماهوى او الدينى الذى يتم فيه تبادل الآراء والافكار والمشاعر بين الانداد .

لقد غير لغته الاصطـلاحية ، فاستـبدل مفهـوم الحياة بمفهوم الروح . ولكن مفهوم الروح بقى مفهوما فى الحياة، بمعنى ان الروح بقيت فى حالة ديناميكية دائمة وإبداع مستمر ، دائما فى عملية اغتراب عن الذات ومصالحة . " (١)

ان تلش على صواب فى تأكيده على أن الموقف المتأخر لهيجل ليس سوى استمرار لموقفه المبكر . ففى كتاباته اللاهوتية المبكرة تعامل هيجل مع مفهوم رئيسى هو مفهوم " الحياة ". والحياة عنده ، كما أوضح بحق استاذنا الدكتور محمود رجب، "هى اشبه شيء بالمحيط الجامع." (٢) انها ذلك المحيط الذى يجمع ويوحد سائر المتعارضات. فى هذه الكتابات ينطلق هيجل من فرض أساسى مؤداه أن هناك وحدة أصلية أو بالاحرى أولية غير واعية او فجة غير ناضجة للحياة، وحدة قوامها الانسان، والآخرين، والعالم ، والله .ونظرا لأن هذه الوحدة هى أصلا وحدة غير ناضجة فإن الحياة تفقدها بالضرورة عبر تطورها وذلك من أجل استردادها على مستوى أعلى يتسم بالنضوج التام. وعندما تفقد الحياة هذه الوحدة غير الناضجة تغترب عن ذاتها وتفترق على هيئة متعارضات كالتعارض بين الانسان والطبيعة ، الذات والموضوع، السيد والعبد، الواجب والرغبة، الانسانية والالوهية ...الخ هذه المتعارضات التى يمكن، كما يقول هيجل (٣)، ردها إلى تعارض واحد هو تعارض الذات – الموضوع ، تظل فى حالة انفصال واغتراب عن بعضها ، ولن يتم قهر هذا الاغتراب بين المتعارضات ومن ثم استرداد الوحدة الاعلى الناضجة للحياة إلا من خلال الحب . فالحب عند هيجل هو "الاتحاد الحقيقى ... هذا الحب الاصيل يقهر سائر المتعارضات ... هنا تكون الحياة قد مرت عبر دورة التطور من وحدة غير ناضجة إلى وحدة ناضجة تماما". (٤)

---

1) Tillich, P ., 'Estrangement and Reconciliation in Modern Thought', PP.8-10

(٢) د. محمود رجب ، الاغتراب ، ص ١٤٣.

3) Hegel, F., Early Theological Writings, P.305, Translated by Knox, T.M. and Kroner, R., Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1948.

4) Ibid, PP. 304-305.

والحب الاصيل عند هيجل هو ذلك الذى يمنــع المحـب والمحبوب من أن يعامل احدهما الآخر على أنه " موضوع ". فمن خلال هذا الحب يزول التعارض بين الذات والموضوع ويتحقق الاتحاد الكامل بين ذات وذات أو بين فرد وفرد أو بين محب ومحبوب فيصبحان كلا واحدا ، كلا لا تنمحى فيه اى من الفرديتين ، بل يتسامى بهما ويوحد بينهما دون القضاء عليهما . " هذا الاتحاد الذى يتم من خلال الحب هو ، " كما يقول هيجل، "اتحاد كامل ، ولكنه يظل كذلك مادام كل محب منفصلا يجعل من نفسه عضوا فى كل حى يجمع المحب والمحبوب." (١) هذا الحب يراه هيجل على أنه هو الذى يوحد الانسان بالآخرين والعالم . وعندما يحقق المرء عبر تطور حياته هذه الوحدة الجديدة الواعية والناضجة " يكتشف أن الافراد والآخرين والعالم هم أنفسهم يشتركون معه فى ماهية واحدة أساسية هى : الحياة. 'فالحى يشعر بالحى'. وهذا الاكتشاف إنما ينزع عن الفرد الآخر المنفصل كل طابع غريب ...بالحب إذن يدرك الأفراد المنفصلون الحياة ، من حيث هى محيط يجمع ويوحد بينهم، ويتم بالتالى تجاوز الاغتراب بمعنى الانفصال والتضاد والتقابل . فالحياة عند هيجل هى أول نموذج لتوحيد حقيقى بين الأضداد والمتناقضات ." (٢) هكذا تكون الحياة قد انطلقت من وحدة أولية غير ناضجة ثم اغتربت عن ذاتها من أجل الوصول إلى وحدة جديدة ناضجة ، وما هذه العملية التطورية للحياة إلا "وحدة ، تعارضات منفصلة ، وإعادة اتحاد." (٣) هذه المصالحة – أو الوحدة الجديدة – لن تكون مصالحة بالمعنى الكامل إلا من خلال الدين الذى يرادفه هيجل بالحياة ويجعله تجسيدا لاكتمال الحب . يقول هيجل:ما الحب إلا "توحيدا للحياة بعد انقسامها، بعد تطورها ." (٤) وما "الدين ... إلا 'بليوراما' (اكتمال) الحب." (٥) فممارسة الدين هى نفسها تكمل الحب ومن ثم تقود إلى التوحيد الكامل

1) Ibid ., P. 308.

٢) د. محمود رجب ، الاغتراب ، ص ١٤٤

3) Hegel, F., Early Theological Writings, P.308.
4) Ibid., P.278.
5) Ibid., P.253

بين سائر المتعارضات التى تنشأ بالضرورة عبر تطورنا. (١) فمن خلال هذه الممارسة يتم الارتقاء من مستوى الحياة المتناهية إلى مستوى الحياة اللامتناهية. "والمرء الذى يحقق هذا السمو الذاتى ... يضع ذاته ... فيما وراء ذاته المتناهية ويوحد نفسه بعمق بالحياة اللامتناهية التى تسرى فى العالم ... ويصبح عضوا مندمجا فيها." (٢) هذا الارتقاء من مستوى الحياة المتناهية إلى مستوى الحياة اللامتناهية الذى يعده هيجل شرطا ضروريا لتحقيق الاتحاد الكامل مع الحياة لا يعنى القضاء على الفردية ومحوها من خلال ذلك الاتحاد . ان العكس هو الصحيح بمعنى أن هيجل يرى أن كل موجود انسانى هو عبارة عن حياة متفردة متمايزة عما عداها ، غير أنه لن يكون كذلك إلا من خلال اتحاده فى نفس الوقت مع الكل . فهذا الاتحاد يحفظ الفردية ويتسامى بها فى الآن عينه . (٣)

هذا الموقف المبكر لهيجل هو فى الغالب نفس الموقف الذى أخذه على عاتقه فى مرحلته المتأخرة . إذ على الرغم من أنه قد استبدل فى هذه المرحلة الاخيرة مفهوم الحياة بمفهوم " الروح " أو " العقل " أو " الفكر " ، إلا أن الموقف لم يتغير فى المرحلتين : فالروح تمر بنفس المراحل التى تمر بها الحياة. ولقد أكد أستاذنا الدكتور محمود رجب هذه الحقيقة عندما كتب يقول : " وعلى الرغم من أن هيجل لم يذكر فى 'شذرة الحب' ... مصطلح 'الروح Geist'، وهو مصطلح أساسى فى مناقشته لفكرة الاغتراب فيما بعد ، وذكر بدلا منه مصطلح 'الحياة ' ، فإن المراحل التى تمر بها الحياة فى تطورها وسيرها هى نفس المراحل التى تمر بها الروح فى كتاب 'ظاهريات الروح'. وهذه المراحل هى : الوحدة ، فالانفصال على هيئة افراد منفصلة ، فالوحدة الجديدة أو استعادة الوحدة المفقودة ، حيث تتحد الأضداد فى كلية أعلى وأشمل ...

---

١) د. محمود رجب ، الاغتراب ، ص ١٤٩-١٥٠.

2) Schacht , R., Alienation , PP. 21 -22 .

3) Ibid ., P.22

هذا من ناحية ومن ناحية اخرى سوف نرى الجزء الخاص بالاغتراب فى كتاب 'ظاهريات الروح' والذى (يحمل) [١] عنوان الروح المغترب عن ذاته : الحضارة (الثقافة) يتناول المرحلة الثانية من مراحل سير الحياة فى 'شذرة الحب' وهى مرحلة الانفصال ". [٢] فالروح إذن ، مثلها فى ذلك مثل الحياة، تمر بثلاث مراحل هى الروح المباشر ،والروح المغترب عن ذاته ، والروح المتيقن من ذاته.ففى المرحلة الاولى تكون الروح او العقل الانسانى فى حالة أتحاد غير ناضج او غير واع مع الواقع بأسره. وفى اللحظة التى تعى فيها الروح أن ذلك الاتحاد إنما هو اتحاد غير واع وناجم عن نقص فى التعقل هى اللحظة التى ينفصل فيها الانسان عن الواقع بأسره باعتباره كيانا مستقلا وفردية متميزة عن سائر ما عداها ، ويظل هكذا فى حالة اغتراب إلى أن يحقق وحدة جديدة اكثر نضوجا مع الواقع بأسره ، وحدة لاتنمحى فيها الفردية وتكون انعكاسا لاكتمال العقلية . هنا يكون الفرد قد حقق ماهيته الاصلية المتمثلة فى اتحاده مع الواقع ككل . هذه الوحدة ، مثلها فى ذلك مثل الوحدة السابقة ، تشمل الانسان او الآخرين والعالم والله، وهى عبارة عن وحدة يتبدى فيها الواقع بأسره على أنه واقع روحانى أو معقول حيث ان الجميع يشتركون فى ماهية واحدة هى الروح . هذه الوحدة رآها هيجل المتأخر على أنها تتم من خلال الفلسفة التى تفضى بالانسان إلى المشاركة فى مستوى الحياة اللامتناهية فتصبح الفلسفة هى الدين، والدين هو الفلسفة ، ويصير ما هو واقعى معقولا، ويصير ما هو معقول أو روحانى واقعيا. [٣]

هذا هو الموقف الهيجلى الذى حفز تلش وسائر الوجوديين على الثورة عليه والذى دفعهم إلى الاتفاق ، ضده، على أن حالة الوجود هى حالة اغتراب عن الماهية،

---

(١) لقد اضفنا هذه الكلمة حتى يستقيم السياق اللغوى للنص اذ من الواضح ان هناك كلمة قد سقطت اثناء الطباعة ويبدو ان الكلمة التى اضفناها هى الكلمة المقصودة .

(٢) د. محمود رجب ، الاغتراب ، ص ١٤٣.

3) Hegel, F., Phenomenology of Spirit, PP. 294-365, PP. 119-138,. Translated by Miller, A.V., Clarendon Press, Oxford, 1977

وأن الوجود باعتباره حالة اغتراب لا يتضمن المصالحة. هذا الاتفاق، الذى زعم تلش أنه يجده بين سائر الوجوديين، جعله يستنتج أنه طالما أن سائر الوجوديين يتفقون معه ومن ثمَّ مع التفسير المسيحى للطبيعة الانسانية على أن الاغتراب واقعة عامة يتصف بها الوجود الانسانى فى كل زمان ومكان وهو أيضا وفى نفس الوقت اغتراب عن الماهية الدينية للانسان ، فإن هذا يعنى أنه ليس باستطاعتهم اشتقاق إجابات على سؤال الاغتراب من تحليلاتهم للازمة الانسانية. لقد كان بمقدورهم أن يفعلوا ذلك هذا إذاكان الاغتراب ليس واقعة عامة يتصف بها الوجود الانسانى فى كل زمان ومكان ، أى إذا كان، بتعبير آخر، سمة لحقبة تاريخية دون أخرى ، سمة ، على سبيل المثال، للمجتمع الصناعى المعاصر فقط. ففى هذه الحالة فقط يكون بامكانهم البحث عن الاسباب التى ادت إلى اغترابه والقضاء عليها. ولكن الاغتراب هو فى حقيقة الامر واقعة عامة يتصف بها الوجود الانسانى فى كل زمان ومكان وهو أيضا وفى نفس الوقت اغتراب عن الماهية الدينية للانسان، ومن ثم يستحيل على الوجوديين اشتقاق إجابات من تحليلاتهم للسؤال. من هنا راح تلش يقرر : " أن الاجابة لا يمكن أن تشتق من السؤال . إنها تقال لذلك الذى يسأل ، ولا تستمد منه. أن الوجودية لا تستطيع أن تقدم إجابات وكل ما يمكنها أن تفعله هو تحديد شكل الاجابة. " (١) هذا يعنى ، كما يقول تلش فى موضع آخر ، " أن الوجودية تطور السؤال المتضمن فى الوجود، ولكنها لا تحاول تقديم الاجابة . "(٢) فالاجابة ليست من اختصاصها ، وإنما هى من اختصاص اللاهوت وذلك لأن هذا الاغتراب هو اغتراب عن الماهية الدينية للانسان . " هذا يعنى ، كما يقول تلش ، " أن الوجودى يثير السؤال ويحلل الموقف الانسانى الذى يقدم له اللاهوتى بعدئذ الاجابة، والاجابة ليست مأخوذة من السؤال بل من مصدر آخر، وليس من الموقف الانسانى نفسه ." (٣) هذا يعنى أن تلش يرى " أن تقديم الاجابات من

1) Tillich, P., 'Aspects of a Religious Analysis of Culture', Theology of Culture, P.49
2) Tillich, P., Systematic Theology, Vol.2, P.25.
3) Tillich, P., 'The Theological Significance of Existentialism and Psychoanalysis', Theology of Culture, P. 125

وظيفة الكنيسة التي تقدم الاجابات لنفسها ولاولئك الذين لا ينتمون إليها ." (١) وذلك لأن هذا المهمة ليست من اختصاص الوجوديين .

ولكن الوجودية، مثلها في ذلك مثل اللاهوت، هكذا يرى تلش، تقر أن الاغتراب هو اغتراب عن الماهية الدينية للانسان ، ومن ثم فهى حتما تقدم اجابات. هذه الاجابات ليست مشتقة من تحليلات الوجوديين، ولكنها مشتقة من مصادر دينية. هذا هو السبب الذى جعل تلش لا يكتفى بمجرد القول ان الوجودية لا تستطيع أن تقدم اجابات على الاطلاق واضاف إليه قوله : " عندما يقدم الوجودى ، فيلسوفا كان أم فنانا ، الاجابة فـــإنه يفـــعل ذلك استـــنادا إلى مذهب ايمانى ينطوى على مصادر مستمدة من الوحى."(٢) ولقد أوضح تلش هذه المذاهب الدينية التى يستمد منها الوجوديون اجاباتهم على النحو التالى : " عندما يقدم الوجوديون اجابات ، فإنهم يقدمونها استنادا إلى مذاهب دينية أو شبه دينية غير مشتقة من تحليلاتهم الوجودية . فباسكال يشتق اجاباته من اوغسطين، وكيركيجورد من لوثر ، ومارسيل من توما، وديستوفسكى من المذهب الارثوزوكسى الاغريقى. وقد تكون الاجابات مشتقة من عقائد انسانية كما هو الحال عند ماركس، ونيتشه، وهيدجر، وياسبرز. لم يكن بامكان أى واحد من هؤلاء أن يشتق إجابات من الاسئلة. فاجابات الانسانيين تأتى من مصادر دينية خفية. أنها اجابات معبرة عن اهتمام مطلق أو ايمان، على الرغم من أنها تلبس ثوبا دنيويا." (٣)

هكذا قسم تلش، كما فعل مع نفسه تماما، كل محلل من هؤلاء إلى نصفين : نصف وجودى يقوم بتحليل الموقف الانسانى واثارة السؤال المرتبط به أعنى الاغتراب العام للانسان عن طبيعته الماهوية او الدينية، ونصف دينى يقدم الاجابة اللاهوتية معـــتمدا فـــى ذلك عـــلى اللاهـــوت المسـيحى القائم على الوحى. هذا التفسير

---

1) Tillich, P., 'Aspects of a Religious Analysis of Culture', Theology Culture, P.49
2) Ibid., Loc. cit.
3) Tillich, P., Systematic Theology, Vol.2, PP. 25-26.

للوجودية جعل تلش يرفض التمييز بين وجودية مؤمنة ، وأخرى ملحدة. فكل واحد من ممثليها هو وجودى من ناحية، ورجل دين من ناحية أخرى . يقول تلش : " إن التمييز بين الوجودية المؤمنة والوجودية الملحدة هو تمييز خاطىء . فالوجودية هى عبارة عن تحليل للازمة الانسانية. والاجابات على الاسئلة المتضمنة فى الازمة الانسانية هى اجابات دينية سواء قدمت بطريقة علنية او خفية ." (١) هذا التاكيد على عدم مشروعية التمييز بين وجودية مؤمنة ، واخرى ملحدة يتجلى بصورة أكثر وضوحا من خلال النص التالى الذى يقول :" يجب أن أقدم تقريرا حول قدرة الفكر الوجودى على الاجابة على الاسئلة المتضمنة فى الازمة الوجودية للانسان. ولكى أناقش هذه المشكلة قمت بالتمييز بين الوجودية المؤمنة والوجودية الملحدة. غير أنه يجب علينا أن ننكر بشدة مشروعية هذا التمييز. صحيح أن هناك طائفة وجودية أجابت على تلك الاسئلة استنادا إلى مذهب دينى بعينه ، وأخرى استنادا إلى مذهب انسانى بعينه . ولكن هذه الاجابات ليست مشتقة من تحليلاتهم. إنها مشتقة من المذاهب الدينية أو الثقافية التى انحدرت منها. أن اعادتهم صياغة مضامين هذه المذاهب الدينية قد جعل شكلها يتحدد، بالطبع، من خلال نتائج تحليلاتهم. ولكن جوهر هذه المذاهب لم يتغير : فالاجابات هى اجابات اوغسطينية أو كاثوليكية تومائية جديدة، ارثوذوكسية أو بروتستانتية نقدية ، كاثوليكية اغريقية او يهودية، مشتقة من المثاليين الالمان او من الانسانيين الغربيين، من اصحاب مذهب التطور الطبيعى أو من اصحاب المذهب الاخلاقى الفرنسى. لقد قدم كل مذهب من هذه المذاهب الاجابة لرائد او أكثر من رواد الوجودية. "(٢) أما الايضاح الكامل لتاكيد تلش على عدم مشروعية للتمييز بين وجودية مؤمنة، واخرى ملحدة فقد ساقه فى

---

1) Ibid ., P. 26.
2) Tillich, P., 'Symposium : Existentialist Thought and Contemporary Philosophy in The West', The Journal of Philosophy, Vol. LIII (January-December,1956),PP.747-748.

النص التالى الذى يقول: "إن التفسير الذى قدمه التحليل النفسى لازمة الانسان يثير السؤال المتضمن فى وجود الانسان . وما على اللاهوت النسقى إلا أن يوضح أن الرموز الديـنية تقدم الاجابات على هذا السؤال . والآن إذا أنت فهمت العلاقة بين اللاهوت وعلم نفس الاعماق على هذا النحو، تكون قد أدركت الاهمية الاساسية ، الاهمية القصوى الحاسمة لكل ذلك بالنسبة للاهوت. ليس هناك تحليل نفسى او وجودية مؤمنة ووجودية غير مؤمنة . فسائر الوجوديين يحللون الموقف الانسانى . وعندما يقدم المحللون أو الفلاسفة الاجابة ، فإنهم يقدمونها ليس باعتبارهم وجوديين بل يقدمونها استنادا إلى عقائد اخرى ، كاثوليكية كانت ، أم برتستانتية ، لوثرية كانت ، أم إنسانية ...إن العقائد تأتى من كل مكان ، غير أنها لا تأتى من 'السؤال.' فى حوار طويل لى فى لندن مع تى . اس . اليوت T. S . Eliot الذى يعد من الوجوديين ، تحدثنا عن نفس هذه المشكلة فقلت له 'اننى اؤمن أنك لا تستطيع أن تجيب على السؤال الذى تطوره فى رواياتك واشعارك استنادا إلى رواياتك واشعارك ، لان هذه الروايات والاشعار لا تطور إلا السؤال فقط – لا تصف إلا الوجود الانسانى. ولكن إذا كانت هناك ثمة إجابة ، فإنها تاتى من مصدر آخر.' فاجاب ، 'ذلك بالتحديد ما أناضل من أجله باستمرار . فأنا كما تعلم عضو فى الكنيسة الاسقفية البروتستانتية.' وهو عضو مخلص حقا ، فهو يجيب باعتباره عضوا فى الكنيسة الاسقفية البروتستانتية لا باعتباره وجوديا . هذا يعنى أن الوجودى يثير السؤال ويحلل الموقف الانسانى الذى يستطيع اللاهوتى حينئذ تقديم الاجابة عليه ، اجابة لاتستمد من السؤال بل من مصدر آخر، وليس من الموقف الانسانى نفسه ."[(١)] من هنا يتأكد لنا أن تلش ، مثله فى ذلك مثل اى محلل آخر ، قد قسم نفسه إلى نصف وجودى يقوم بتطوير السؤال معتمدا فى ذلك على تحليلات سائر الوجوديين لهـذه الازمـة ، ونصف لاهوتى يقوم بتقديم الاجابة

---

1) Tillich, P., 'The Theological Significance of Existentialism and Psychoanalysis', Theology of Culture, P.125.

استنادا إلى اللاهوت المسيحى القائم على الوحى . هذا هو التطبيق الايمانى للمنهج عند تلش . ولمزيد من الايضاح يمكننا أن نلخص أهم ما جاء فى هذا التطبيق بالنسبة لهذه الدراسة فى النقطتين التاليتين . اولا : إن سائر الوجوديين يتفقون مع تلش على أن حالة الوجود هى حالة اغتراب عن الماهية الدينية للانسان . هذا يعنى بالنسبة له أنه يلتزم بقاعدته المنهجية التى تحتم عليه تشييد مضمون مفهوم الاغتراب الذى يقدمه فى ضوء تحليلاتهم للازمة الانسانية . ثانيا : ان سائر الوجوديين ، طالما أنهم يتفقون معه على هذا الفهم للاغتراب ، لا يستطيعون اشتقاق الاجابة من تحليلاتهم . فاجاباتهم مستمدة من اللاهوت المسيحى القائم على الوحى . وهذا يعنى بالنسبة له أنه ليست هناك وجودية مؤمنة ، وأخرى ملحدة . فكل محلل وجودى ، مثله فى ذلك مثل تلش نفسه ، منقسم إلى نصف وجودى يقوم بتحليل الموقف الانسانى المغترب واثارة السؤال ، ونصف لاهوتى أو ايمانى يستمد الاجابة من اللاهوت المسيحى .

هنا يتحتم علينا أن نتساءل : هل صحيح أن سائر الوجوديين يتفقون مع تلش على هذا الفهم للاغتراب ؟ وهل صحيح ايضا انه ليست هناك وجودية مؤمنة ، واخرى ملحدة ، كما يزعم تلش ؟ إن الاجابة على هذين السؤالين هى قطعا بالنفى . قطعا هناك من الوجوديين من لايتفق مع تلش على هذا الفهم للاغتراب ، ومما لاشك فيه أن هناك وجودية ملحدة ، واخرى مؤمنة . نحن نرى أنه إذا كان التطبيق الايمانى السابق لمنهج تلش ينطبق على شئ فهو لا ينطبق إلا على الوجودية المؤمنة وبالتالى على التفسير المسيحى للطبيعة الانسانية .إنه لا ينطبق باى حال من الاحوال على الوجودية بسائر ممثليها كما يزعم تلش . لقد لجأ تلش إلى هذا التطبيق العلنى للمنهج حتى لا يثير الشك فى ولاءه للاهوت المسيحى ، فجعل من الوجودية مجرد خادما لذلك اللاهوت . فهى تساعده على تطوير السؤال من اجل تقديم الاجابة عليه . هذا بالاضافة إلى أنها قدمت له ، كما ذكر تلش فى عبارته التى وردت فى المقدمة ، هدايا لم يكن يحلم بها من سنوات عديدة ماضية . " فالوجودية وعلم نفس الاعماق ،" هكذا

يوضح تلش ، " قدما للاهوت شيئا كان يعرفه دوما غير أنه نسيه وطمس معالمه ، لقد ساعداه على أن يكتشف من جديد المادة الهائلة المتعلقة بعلم نفس الاعماق التى قدمها الادب الحديث فى الالف سنة الاخيرة بل وقبل ذلك. فكل رؤية فى خلجات النفس يمكن أن نجدها فى ذلك الادب ، ولعل خير شاهد على ذلك ما جاء فى 'الكوميديا الالهية' لدانتى ، خاصة وصفها للجحيم والعذاب ، والتحطيم الذاتى الداخلى للانسان المغترب عن وجوده الماهوى ."[1] هذه هى الهدية الاولى التى قدمتها الوجودية للاهوت فى رأى تلش. اما الهدية الثانية فهى أن الوجودية ساعدت اللاهوت على اعادة اكتشـاف "معنى كلمة خطيئة التى أصبحت غير قابلة للتعقل تماما بسبب مطابقة الخطيئة بالخطايا ، وبسبب مطابقة الخطايا بأفعال معينة لا تجارى العرف أو غير مقبولة .ان الخطيئة هى شئ مختلف تماما عن ذلك .انها اغتراب مفجع ، وعام ، قائم على الحرية والمصير عند سائر الموجودات الانسانية ولا يجب أن تستخدم مطلقا بصيغة الجمع. إن الخطيئة هى انفصال ، اغتراب المرء عن وجوده الماهوى .هذا هو معنى الخطيئة ، وإذا كان هذا المعنى ناتج عن عمل علم نفس الاعماق ، فان هذا يعنى بالطبع أن علم نفس الاعماق والوجودية قد قدما هدية عظيمة للاهوت ."[2] اما الهدية الثالثة فهى "ان علم نفس الاعماق قد ساعد اللاهوت على أن يكتشف مجددا البنيات الشيطانية التى تتحكم فى شعورنا (او وعينا) وفى قراراتنا. هنا يجب أن أقرر من جديد أن هذه المعونة تتمتع بقدر كبير من الأهمية . فهذا الاكتشاف يعنى أنه بينما نعتقد أننا نتخذ قراراتنا الواعية بحرية ، قد نجد أن شيئا ما قد حدث لنا ووجه تلك القرارات قبل اتخاذها .إن وهم الحرية المطلقة الذى نادى به البعض يندرج تحت هذا الاكتشاف الجديد . هذا لايجب أن يؤخذ على أنه قول بالحتمية . فمما لاشك فيه أن الوجودية ليست حـتمية . غيــر أن الوجوديــة وخاصــة التحليــل النفسى وفلسفة اللاشعور فى مجملها قد اكتشفوا كلية (او شمولية) الشخصية التى تؤكد على أن العوامل الشعورية ليست

---

1) Ibid ., P. 123.
2) Ibid., Loc. Cit.

وحدها العوامل الحاسمة فى اتخاذ القرارات. فاللاشعور يلعب دورا هاما فى توجيه القرارات التى تبدو فى الظاهر وكأنها مأخوذة بوعى تام وحرية كاملة." (١) أما الهدية الرابعة فهى "أن اللاهوت قد اضطر إلى أن يتعلم من منهج التحليل النفسى معنى الصفح ، معنى الغفران باعتباره قبول أولئك الذين هم غير مقبولين أصلا ، لا قبول أولئك الذين يتسمون بالخير . فالاشرار ، على العكس ، هم أولئك الذين يحوزون القبول ، هم ، بتعبير دينى ، الذين تسبغ عليهم المغفرة ، الذين تحل عليهم البراءة من الاثم ...ان كلمة الصفح ، تلك الكلمة التى فقدت معناها ، قد اكتسبت معنى جديدا من خلال الطريقة التي يتعامل بها المحلل مع المريض . فالمحلل يقبل المريض ، وهو لا يقول له 'أنت مقبول'، بل يقبله دون أن يقول له ذلك . تلك هى الطريقة التى بها يتعامل الله معنا ، كما جاء في الرموز الدينية ، وتلك أيضا هى الطريقة التى يجب أن يتعامل بها كل قسيس وكل مسيحى مع أى شخص آخر . قبل الاكتشاف الجديد للاعتراف الكهنوتي والمشورة الكهنوتية (التى لم يكن معترفا بها فى البروتستانتية على الاطلاق) كان يطلب من كل شخص أن يفعل شيئا ما ، وإذا لم يفعله كان لايلقى إلا التوبيخ (أو التعنيف) . وفى الوقت الحالى يستطيع المرء أن يذهب إلى شخص ما ويتحدث معه ، وعندما يتحدث معه بموضع الشئ الذى بداخله ويتخلص منه .إذا كان الكاهن الناصح او كاهن الاعتراف هو شخص على دراية بالموقف الانسانى ، فهو يستطيع فى هذه الحالة أن يكون وسيطا للصفح بالنسبة للشخص الذى ياتى اليه ، أن يكون وسيطا للشعور بقهرْ التصدع بين الماهية والوجود ." (٢) وهكذا جعل التطبيق الايمانى للمنهج الوجودية مجرد خادم للاهوت ، جعلها نعمة ، لانقمة ، عليه . لقد ساعدته على أن يكتشف مجددا التفسير المسيحى للطبيعة الانسانية حقا ، لقد كتب تلش يقول : "لقد كتب إيما نويل كانط ذات مرة يقول أن الرياضيات هى الحظ الموفق للعقل

---

1) Ibid., PP. 123-124.
2) Ibid., PP. 124-125.

الانسانى . وعلى نفس النهج أقول إن الوجودية هى الحظ الموفق للاهوت المسيحى ، لقد ساعدته على اعادة اكتشاف التفسير المسيحى الكلاسيكى للوجود الانسانى ."[١]

لكن هذا التطبيق الايمانى للمنهج قد طمس حقيقتين اساسيتين إحداهما أن هناك وجودية مؤمنة، وأخرى ملحدة ، والاخرى هى أن بعض الوجوديين يرفضون التفسير الذى قدمه هذا التطبيق لطبيعة الاغتراب. وعلى الرغم من أننا نعى أن هاتين الحقيقتين هما من الوضوح بحيث لا تحتاجان إلى أى تأكيد - بل وسوف نجد تلش نفسه يؤكدهما بصورة لا تقبل الشك من خلال تطبيقه الالحادى للمنهج - إلا أننا سنحاول هنا القاء شيئ من الضوء عليهما استنادا إلى اقوال الوجوديين أنفسهم وكذا استنادا إلى أقوال بعض الكتاب فى هذا الصدد ، وذلك لان إيضاح هاتين الحقيقتين على هذا النحو سوف يضفى مزيدا من الوضوح على موقف تلش نفسه .

لقد أكد سارتر الحقيقة الاولى عندما كتب يقول : "هناك ... وجوديون ملحدون ، يجب أن أذكر من بينهم هيدجر والوجوديين الفرنسيين وأنا نفسى ."[٢] ثم أقرها ماكورى فى كتابه "الوجودية" واختص منهم سارتر وكاموا بالاسم."[٣] وأكدها ماكورى فى كتابه "الفكر الدينى فى القرن العشرين "عندما قال : " إن سارتر يرى أن الوجودية متطابقة مع الالحاد ." [٤] وتعرض لها من جديد فى مقالته " لاهوت للاغتراب " عندما كتب يقول : لقد عبر نيتشه عن " احساسه بالطبيعة الغريبة للعالم بعد موت الله .. ومنذ نيتشه ، عبرت الوجودية الملحدة عن نفس هذه الحالة فى كتاباتها. فكامو يرى أننا نعيش فى عالم يتسم بالعبث ولا نملك إلا التمرد عليه ... وفى مجال الادب عبرت

---

1) Tillich, P., Systematic Theology, Vol.2, P.27
2) Sartre, J.P., Existentialism and Humanism, P.26
3) Macquarrie, J., Existentialism, PP.20-21, Penguin Books, 1972.
4) Macquqrrie, J., Twentieth-Century Religious Thought, P.358, SCM Press Ltd., London, 1971.

أعمال كراوية 'القلعة' لكافكا ورواية 'في انتظار الله' لبيكيت عن الإحساس بالغربة في عالم يتسم بالتفاهة واللامعنى ."(١) ويؤكد آير نفس موقف سارتر الالحادى على النحو التالي:"ان نقطة الخلاف الوحيدة بيني (آير) وبينه (سارتر) ... هي أنه يؤكد بلا هوادة أنه ليست هناك قيم مطلقة تتمتع بالوجود بمعزل عن أحكامنا (أو تقديراتنا). أحيانا يبدو أنه يعني ضمنا انه لو كان العالم مختلفا عما هو عليه، لو كان هناك إله ، على سبيل المثال، لكان كدس لنا قائمة بأفعالنا الصائبة التى يتعين علينا القيام بها ومن ثم نعفى أنفسنا من مسئولية اختيارها".(٢) وفي ايضاحه لموقف نيتشة وماركس ، وفرويد، الذين يعدهم تلش من أبرز رواد الوجودية كتب ستيرن يقول : " إن هؤلاء الثلاثة كانوا ملحدين محترفين ومن ثم رأوا في الايمان بالله علامة تاريخية على ضعف الانسان وخضوعه. ولهذا قرروا تحريره من هذا الاعتقاد ، عن طريق البرهنة على وهمه وكذا عن طريق التاكيد على أنواع عديدة من أنواع الاعتماد على الذات وتاكيد الذات كبدائل لذلك الاعتقاد ."(٣) حقا، لقد كتب نيتشه يقول : " إن الحاجة إلى الايمان ... هي دليل على الضعف. وسائر ألوان الضعف ترد إلى ضعف الإرادة. فالانسان المؤمن ، هو بالضرورة نوع ضئيل من الانسان. ومن ثم فإن حرية 'الروح' أعني ، عدم الايمان باعتباره غريزة (هو الشرط المسبق للعظمة)." (٤) نحن نرى انه ليس هناك وجودى اعلن "موت الله " ومضى في تعقب نتائجه أفضل من نيتشة. لقد جعل من "موت الله" الفكرة المحورية التى تدور حولها معظم - ان لم يكن كل -

1) Macquarrie, J., 'A Theology of Alienation in Alienation', Concept, Term, and Meanings, P.316, Ed. by Johnson, F., Seminar Press, New York, and London, 1973.
2) Ayer, A.J. Philosophy in the Twentieth Century, P.232, Counterpoint, London, Unwin Paperbacks, Boston, Sydney, 1982.
3) Stern, J.P., Nietzsche, P.14, Ed. by Kermode, F., Fontana Modern Masters, London. 1978.
4) Nietzsche, F., The Will to Power, PP. 505-506, A New Translation by Kaufmann, W., and Hollingdale, R.J., Lowe and Brydone Ltd., London, 1967.

كتاباته . ففـــى كتابه " العلم المرح "، على سبيل المثال، يورد نيتشه خبر "موت الله" على النحو التالى : "هل سمعت عن ذلك المجنون الذى اوقد مشكاة فى الساعات الاولى المضيئة من الصباح، وهرول إلى حيث السوق وصرخ بلا توقف : إننى أبحث عن الله ! إننى ابحث عن الله ! فأثار الضحك بين أولئك الذين لا يؤمنون بالله الواقفين فى السوق آنذاك ... لقد وقف ذلك المجنون فى وسطهم وحدق فيهم بعينيه ثم تساءل وهو يبكى : إلى أين ذهب الله؟ وحينئذ بادره أحد الواقفين بقوله : ساخبرك . 'لقد قتلناه' - أنت وأنا قتلناه. نحن جميعا قتلته .... ألم نسمع بعد ضوضاء أولئك الذين يحفرون القبر من أجل دفن الاله ؟ أما زلنا نشم بعد رائحة تعفن جسد الاله ؟ أن الآلهة تتحلل وتتعفن أيضا.ان الله قد مات. ولسوف يبقى ميتا . ونحن الذين قتلناه. ولا ندرى كيف سنواسى أنفسنا ، نحن قتلة القتلة ؟ إن ذلك الذى كان أكثر الامور قداسة وقدرة فى نظر العالم قد نزف حتي الموت تحت خناجرنا ... أليست عظمة هذا العمل هى عظيمة جدا بالنسبة لنا ؟ ألا يجدر بنا أن نصير نحن آلهة حتى نصبح جديرين بهذا العمل ؟ لم يكن هناك عملا يفوق عظمة هذا العمل، ولهذا السبب سينتمى كل من سيأتى بعدنا إلى تاريخ اسمى من كل التاريخ الذى انقضى حتى الآن ... يقال إن ذلك المجنون لم يجب إلا بقوله : ما عسى أن تكون كل هذه الكنائس القائمة الآن إن لم تكن مقابر واضرحة للاله." (1) هذا يعنى أن نيتشه يرى أنه كى يكون الانسان جديرا "بقتل الله" يجب أن يصير هو نفسه الها - سوبرمان - حتى يكون جديرا بهذا العمل. إنه يجب عليه أن ياخذ كل السلبيات على عاتقه بدلا من أن يركن إلى أى قوة أخرى لان هذه الحالة الاخيرة ليست سوى دليل على الضعف. فالسوبرمان هو الانسان الغنى بذاته والمكتفى بذاته فى نظر نيتشه. فى ضوء ذلك نستطيع أن نفهم السبب الذى جعل نيتشه يوجه هذه الدعوة :" لقد ماتت سائر الآلهة : والآن نحن نريد للسوبرمان أن يعيش - دعنـــا نجعـــل من ذلك أملنا الوحيد إلـــى أن يتحقق فـــى

---

1) Nietzsche, F., The Gay Science, PP. 181-182, Translated by Kaufmann, W., Vintage Books, New York, 1974.

وقـت الظهيرة العظيم لأحـــد الأيام – هكذا تكلم زرادشت ." (١) ولكن من هو الجدير أن تكون هذه الدعوة موجهة إليه ؟ هذه هي إجابة نيتشه :" إننى أكتب إلى طائفة معينة من البشر لم توجد بعد : أكتب إلى 'سادة الارض'. إن الاديان – باعتبارها سلوى ومبعث علي الاسترخاء ، تتسم بالخطورة : والانسان يؤمن ان أن من حقه – أن يتحرر منها. لقد جاء في محاورة Theages لافلاطون : 'أن كل واحد منا يود لو أن يسود سائر البشر بل وأن يصير الها إن أمكنه'. هذا الاتجاه يجب أن يوجد من جديد . " (٢) ويعبر نيتشه بصورة أكثر وضوحا عما يعنيه "قتل الله " بالنسبة له عندما يقرر :" ان أعظم الحوادث ...هي أن الله قد مات ، ان الايمان بالاله المسيحى قد غدا أمرا لا يمكن الايمان به ... حقا، نحن معشر الفلاسفة وذوا الارواح الحرة نشعر، عندما نسمع انباء موت الاله القديم ، كما لو أن فجرا جديدا قد أشرق علينا، فقلوبنا تفيض بالعرفان ، والانبهار، والتوجس، والترقب . اخيرا وبعد طول انتظار يبدو الافق حرا من جديد في اعيننا ، حتى وإن كان لا يستحق أن يكون مضيئا، أخيرا وبعد طول انتظار يمكن لسفننا أن تغامر من جديد من أجل مواجهة سائر الاخطار ، فسائر مغامرات المحب للمعرفة اصبحت مباحة من جديد. فالبحر ، بحرنا ، مفتوح أمامنا من جديد، وربما لم يكن هناك مثل هذا البحر المفتوح من قبل."(٣) هذا هو الموقف الالحادى الذى أخذه نيتشه على عاتقه واقتفى أثره سائر الوجوديين من بعد ، وكانت النتيجة هى رفضهم القول بالماهية الدينية للانسان ، أعنى ، رفضهم لسائر القيم والمعايير. هذه هى الحقيقة الثانية التى يجب علينا تاكيدها ضد التطبيق الايمانى للمنهج عند تلش.

حقا، لقد ربطت الوجودية الملحدة نزعتها الالحادية باقرارها للحرية المطلقة وما ذلك إلا لرفضها القول بان هناك ماهية دينية للانسان يمكنه أن يحققها. فالحرية المطلقة فى نظرها ، " تتخذ شكل الرفض لكل دليل على وجود الله لعدم تساوقه مع هذه

---

1) Nietzsche, F., Thus Spoke Zarathustra, P.104, Translated by Hollingdale, R.J., Penguin Books, 1961,1969.
2) Nietzsche, F., The Will to Power, P.503.
3) Nietzsche, F., The Gay Science, PP. 279-280.

الحرية "[١] فمع "موت الله" تموت ايضا سائر القيم والمعايير، كما يقول نيتشه ، ولا يتبقى للانسان سوى حريته المطلقة فيصبح خالقا لقيمه . هذه القيم تظل بلا معيار موضوعي يمكن من خلاله الحكم بصدقها او بعدم صدقها ، ولا تتمتع بأى وجود شرعي . فعلى كل انسان أن يخترع القيم الشخصية او الخاصة التى تناسبه . ولقد عبر كوكلمان عن موقف نيتشه فى هذا الصدد عندما كتب يقول : "إن موت الله يعنى اختفاء كل الاشياء التى كان مفهوم الالوهية مسئولا عنها فى الماضى. فحقيقة الامر هى أنه مع موت الله يختفى أساس سائر الاحكام الخلقية ، وسائر القيم ، وسائر مفاهيم الصواب والخطأ، الخير والشر ." [٢] والشيء الوحيد الذى يتبقى للانسان هو حريته المطلقة التى تهيب به أن يخلق قيمه ومعاييره . يقول نيتشه : " نحن ...لا نؤله ذلك الذى هو بحكم طبيعته غير معروف (او مجهول) ... ومن ثم فإن عالمنا الجديد هو : علينا أن ندرك إلى أى حد نكون نحن الخالقون لمشاعرنا القيمية - ومن ثم قادرون على اضفاء معنى على التاريخ ."[٣] هذا الرفض النيتشوى للطبيعة الماهوية او الدينية للانسان هو الذى توسع فيه سارتر من بعده وجعل منه محور الارتكاز لموقفه الوجودى كله . يقول سارتر : " ان الوجودية ، التى أعد نفسى أحد ممثليها ، تعلن باتساق عظيم انه إذا كان الله غير موجود فان هذا يعنى أن هناك موجودا واحدا على الأقل يأتى وجوده قبل ماهيته ... وما ذلك الموجود إلا الانسان أو، كما يقول هيدجر ، الواقع الانسانى . ولكن ماذا نعنى بقولنا أن الوجود يسبق الماهية ؟ والاجابة هى أن الانسان يوجد أولا وقبل كل شيء ، ويلاقى ذاته وينبثق فى العالم - ثم يحدد ذاته فيما بعد. إذا كان الانسان كما يراه الوجودى ليس محددا فما ذلك إلا لانه في البدء لايكون

---

1) Masterson, P., Atheism and Alienation, P. 132, Gill and Macmillan, 1971.
2) Kockelmans, J.J., " The Challenge of Nietzsche's ' God is Dead'", The Great Year of Zarathustra (1881-19§1), PP.64-65, Ed. by Goicoechea, D., Univ. Press of America, Langham, New York, London, 1983
3) Nietzsche, F., The Will to Power, P.523.

شيئا، ولن يكون شيئا إلى حين ، وعندئذ سوف يكون ما يصنعه بنفسه. وهكذا، ليست هناك طبيعة انسانية ، وذلك لأنه ليس هناك اله ليقدم تصورا لها ... إن الانسان ليس سوى ما يصنعه بنفسه ." [١] لقد ربط سارتر هذا الرفض للقول بالماهية الدينية للانسان بالحرية المطلقة على النحوالتالى : " لقد حكم عليّ أن أكون ولابد فيما وراء ماهيتي، فيما وراء بواعث ودوافع فعلي . لقد حكم عليّ أن اكون حرا . وهذا يعنى أنه ليست هناك حدود لحريتي خلاف حريتي نفسها او، أن شئت، نحن لسنا احرارا فى أن نكف عن أن نكون احرارا ." [٢] هذه الحرية السارترية لا تعرف اذن اى عوائق او قيود وهى تكون مقترنة دوما " برفض القول بالطبيعة الانسانية العامة ومن ثم بانكار وجود الله باعتباره المبدع الذكى للطبيعة الانسانية. " [٣] حقا ، لقد أكد سارتر " انه حتى لو كان الله موجودا فلن يكون هناك ثمة فارق ." [٤] وذلك لانه " سواء كان الله موجودا ام لا فان ذلك لايهم حيث ان الامر الوحيد الذى يهم هو التسليم بان الانسان هو حرية مطلقة وهو لا يرغب تحت سائر الظروف سوى هذه الحرية . وهذا يستلزم أنه حتى لو عرف الانسان نفسه انه مخلوق ، انه موجود حر مخلوق ، سيتخذ موقفا ثابتا مؤداه انه عدو الله وانه مستقل تماما عنه ." [٥] هـــذا بالاضافة إلى انه يــرى أن فكرة الله هى فكرة متناقضة." [٦] وهو "مقتنع تماما أن وجود الله يبرهن على انه غير متساوق مع هذا التصور للحرية الانسانية ... فاذا ما تصورنا أن الله هو الخالق فنحن نتصوره على انه خارق للطبيعة. فكما ينتج الفنان قاطعة الاوراق طبقا لتعريف وصيغة محددة سلفا ، كذلك يكون كل فرد هو عبارة عن تحقق لتصور معين يقطن فى الفهم الالهى. والنتيجة المترتبة على هذه النظرة هى أن الوجود الانسانى ، وكذا

1) Sartre, J.P., Existenialism and Humanism, PP. 27-28
2) Sartre, J.P., Being and Nothingness, P.439, Translated by Barnes, H.E., Methuen and Co. Ltd, 1943.
3) Masterson, P., Atheism and Alienation, P.132.
4) Sartre, J.P., Esistentialism and Humanism, P.56.
5) Masterson, P., Atheism and Alienation, P.133.
6) Sartre, J.P., Being and Nothingness, P.615.

الحرية الانسانية ، يكون مطوقا ومحددا بالطبيعة الانسانية التي وضعها الله. والسبيل الوحيد امام الانسان كي يوجد وجودا اصيلا يكون من خلال مجاراته للمفهوم الذى يقدمه الله عن الانسان. وهكذا يكون إبداع الحرية الانسانية مسلوبا ."(١) نخلص من كل ذلك إلى أن سارتر يرى " أن البشر ليسوا شيئا آخر سوى ما يختاروا أن يصيروا إليه وأن ماهيتهم تكمن فيما يختاروا أن يفعلوه ."(٢) فليست هناك ماهية دينية مسبقة يمكن للناس أن يتصرفوا في ضوئها لانه ليس هناك اله يمكن القول عنه انه الخالق لتلك الماهية. ولقد سار هيدجر على نفس هذا المنوال ، وكان سؤاله الرئيسي هو : " متي وكيف تتحدد ماهية الانسان ؟"(٣) وكانت اجابته على النحو التالى : إن ماهية الديزاين Dasein تكمن في وجوده ."(٤) وهذا يعنى بالنسبة له أن الديزاين ليس سوى ما يفعله . فهو يرى، كما يقول ستينر ، " انه ليس هناك شيء اسمه ماهية قبلية مؤكدة للانسان ... فالانسان يحقق ماهيته ، انسانيته ، فى عملية 'الوجود' ، وهو يفعل ذلك من خلال وضع وجوده موضع التساؤل ، من خلال وضع وجوده الخاص موضع تساؤل ."(٥) هذا الرفض للمبدأ القائل أن هناك طبيعة ماهوية أو دينية محددة سلفا للانسان هو السبب الذى جعل هيدجر، كما يقول بارت،" يتحاشى دوما استخدام مصطلحات مثل الانسان ، الانسانى ، الوجود الانسانى ، التى قد تدل على الفكرة التقليدية التى مؤداها أن هناك طبيعة انسانية محددة. وهو يستعيض عن ذلك

---

1) Masterson, P., Atheism and Alienation, PP. 133-134.
2) Sartre, J.P., Sketch for a Theory of the Emotions, Translated by Mairet, P., Preface, by Warnock, M., P.13, London, Methuen and Co. Ltd., 1962.
3) Heidegger, M., 'Letter on Humanism', Martin Heidegger Basic Writings From Being and Time (1927) to the Task of Thinking (1964), P.200, Ed. by Krell, D.F., Routledge and Kegan Paul, London and Henley, 1977.
4) Ibid., P.205.
5) Steiner, G., Heidegger, P.80, Fontana Modern Masters, Great Britain, 1978.

باستخدام كلمة 'الديزاين' ذلك المصطلح الفلسفى الالمانى الشائع الذى يدل على الوجود ، والذى يقصده هيدجر من وراء ذلك هو الاحتفاظ بمعناها الحرفى الذى هو الوجود هناك Sein Da . فالانسان، فى رأى هيدجر، هو السيد الموجود هناك Mr. being there أعنى أن الانسان يوجد دائما فى موقف، وهو لايعى نفسه إلا فى عالم ، ومحاط بأوضاع مصطنعة لم تكن من صنعه هو نفسه ."(١) هذا يعنى أن هيدجر يرى أن " الانسان ليس له ماهية محددة تحلق فوق اوضاع وجوده الرئيسية التى لا يمكنه الفكاك منها ، وانه ليس هناك اساس للاحكام القيمية خلاف القرار الشخصى ."(٢) فى ضوء هذا العرض المختصر يتاكد لنا أن هناك ، على عكس ما يزعم التطبيق الايمانى لمنهج تلش ، وجودية ملحدة وان هذا الوجودية ترفض القول بالماهية الدينية للانسان.

والآن ، هل يقر تلش ، رغما عن تطبيقه الايمانى للمنهج، أن هناك وجودية ملحدة، وان هذه الوجودية تنكر القول بالماهية الدينية للانسان ؟ نحن نرى أن الاجابة على هذين السؤالين هى بالايجاب ، ولكونها كذلك فهى تشكل بؤرة تطبيقه الالحادى للمنهج . ففى كتابه " الشجاعة من اجل الوجود " كتب تلش يقول : " على اساس الرسالة التى مؤداها أن الله قد مات تخلع الوجودية على الانسان 'الاكتفاء الذاتى' (او 'الغنى الذاتى') الالهى ."(٣)

Existentialism, on the basis of the message that God is dead gives man the divine ' a-se-ity'.

ان هذه العبارة تؤكد وبما لا يدع مجالا للشك أن تلش لا يقر أن هناك وجودية ملحدة فحسب، بل يجعل الوجودية فى مجملها وبسائر ممثليها مرادفة للالحاد. فهى تعلن "قتل الله " وتحل محله " الوهية " الانسان ، إن صح التعبير . هنا تتاكد لنا ملاحظتنا التى اوردناها فى المقدمة والتى تقول ان ظهور كتاب "الشجاعة من اجل الوجود" فى نفس الفترة الزمنية التى صدر فيها المجلد الاول من "اللاهوت النسقى" لم يكن من

---

1) Barrett, W., What is Existentialism, P.26, PR. Series, No.2, Copyright 1947, Partisan Review, U.S.A.
2) Schacht, R., Alienation, P.204.
3) Tillich, P., The Courage to Be, P.149, Collins, The Fontana Library, Theology and Philosophy, Collins Clear-type Press, London and Glasgow, 1952.

قبيل الصدفة على الاطلاق . لقد قدم تلش فى هذا المجلد الاخير تطبيقه الايمانى للمنهج ثم راح فى نفس الوقت يقدم تطبيقه الإلحادى فى الكتاب الاول وما ذلك إلا انطلاقا من انقسامه إلى النصف ، و النصف ، النقيض ، والنقيض ، الايمان، والالحاد. ففى كتابه "الشجاعة من أجل الوجود " جعل تلش الوجودية فى مجملها مرادفة للالحاد. ثم قدم التحليلات الالحادية التى قدمها الوجوديون الملاحدة للازمة الانسانية باعتبارها تحليلات موضحة - وذلك طبقا للقاعدة المنهجية التى تقول ان تلش يشيد مفهومه فى الاغتراب استنادا إلى التحليلات التى قدمها الوجوديون للازمة الانسانية - للمفهوم الالحادى للاغتراب الذى يشيده تلش الملحد ، والذى ستكشف عنه الدراسة فى الفصول التالية . لقد استحال على تلش أن يفعل ذلك بوضوح فى كتابه "اللاهوت النسقى " كما استحال عليه تقديمه بصورة مباشرة حتى فى كتبه الاخرى . فلجأ إلى الاتصال غير المباشر ، اعنى ، إلى تقديم مفهومه الالحادى للاغتراب على لسان الوجودية الملحدة وذلك طبقا لقاعدته المنهجية التى خولت له تقديم هذه التحليلات باعتبارها معبرة عن موقفه هو .

اذا كان تلش قد جعل الوجودية مرادفة هكذا للالحاد ، فان هذا يعنى انه يجد عند سائر ممثليها تاكيدا على " موت الله " وموت سائر القيم والمعايير ، ورفضا للقول بالماهية الدينية للانسان، هذا هو ما اكده تلش فى كتابه " توقع سياسى "، على سبيل المثال ، وذلك فى معرض ايضاحه لمعنى " النزعة الانسانية Humanism"، ومعنى "اليوتوبيا Utopia". يقول تلش : " اننى إذا حاولت أن اجعل النزعة الانسانية، تلك الكلمة التى ساء استخدامها كثيرا، تسترد عظمتها واهميتها ، فلربما امكننى أن اقول: أن النزعة الانسانية هى الايمان بان الانسان محدد بماهيته ، التى لم تفقد كلية والتى تظل دوما كحكم وكمعيار ضد الوجود حتى فى ظل اكثر صور الوجود انحرافا . إن كل نمط سياسى (وكل اتجاه) يخلو من هذا المبدا المتعلق بماهية الانسان يكون نمطا مدمرا بالضرورة. هذا الحديث هو ايضا وفى نفس الوقت حديث عن اليوتوبيا . فمن

الايمان بماهية الانسان ، بتلك الماهية التى ظلت باقية على مر العصور، ينبثق المعيار الذى تقدمه اليوتوبيا باعتباره صورة مسقطة على المستقبل:(١) هذا يعنى أن تلش يرى " أن مفهوم اليوتوبيا يعتمد على التمييز بين ما يجب وما يمكن أن يكون عليه الانسان ، وبين ما هو عليه بالفعل من الناحية الوجودية ." (٢) من هنا يمكن القول أن كلمة يوتوبيا ، مثلها فى ذلك مثل كلمة النزعة الانسانية، تعنى فى رايه الايمان بان هناك طبيعة ماهوية او دينية للانسان يمكنه أن يحققها وبالتالى يقهر اغترابه عنها . (٣) فى ضوء هذا الايضاح كتب تلش يقول : " إن الوجودية ليست نزعة انسانية ، ونفس الامر ينطبق على لاهوت بارث عندما تتحقق مبادئه بطريقة متطرفة." (٤)

Existentialism is not a humanism; nor is Barthian theology when its principles are carried through in a radical way.

والنتيجة التى يرمى اليها من وراء ذلك هى أن الوجودية بسائر ممثليها تنكر القول بالماهية الدينية للانسان وذلك لانها ليست نزعة انسانية - باعتبار أن النزعة الانسانية تحتم الايمان بالماهية الدينية للانسان . نفس هذه النتيجة يجدها تلش ، كما يقول فى نصه السابق، منطبقة على لاهوت بارث وذلك فى حالة فهم مبادئه بطريقة متطرفة او بالاحرى الحادية .

هذه الملاحظة الاخيرة تثير ملاحظة اخرى على قدر كبير من الأهمية بالنسبة لهذه الدراسة. هذه الملاحظة تتعلق باستخدام تلش للصفة متطرف التى سنراه يستخدمها فى عبارات اخرى كثيرة ، بدلا من الصفة الحادى . هذا الاستخدام يرجع

---

1) Tillich, P., 'The Political Meaning of Utopia', Political Expectation, P.137, .Translated by Court, W.R. Bense, W., and Adams, J.L., Ed. by Adams, J.L., Univ. Press of America, Lanham, New York, London, 1971.
2) Ibid., P. 141.
3) Ibid., PP. 136-141.
4) Ibid., P.137.

فى راينا إلى سببين ، احدهما هو أنه يريد صرف الانظار عن رايه الذى يجعل الوجودية بسائر ممثليها مرادفة للالحاد ، والآخر هو أن الصفة متطرف تنقل بصورة اكثر دقة اقتناعه أن كل وجودى منقسم إلى نصف ايمانى ، ونصف الحادى . فالصفة الحادى لا تعبر إلا عن نصف واحد فقط ، أما الصفة متطرف او راديكالى فتصلح للتعبير عن كلا النصفين.

هذا التأكيد على أن الوجودية بسائر ممثليها تؤكد على " موت الله " ومعه سائر القيم والمعايير ينكشف بصورة أكثر وضوحا من خلال نص تلش التالى الذى يقول :" ان البراجماتيين ينتمون بشدة إلى الوجوديين غير انهم يختلفون عنهم فى نفس الوقت ، واريد هنا أن اقرر شيئا عنهم من واقع تجربتى فى امريكا . فهذه المجموعة البراجماتية ترى أيضا انه ليست هناك معايير : فالمعايير هى ادوات براجماتية نستفيد منها فى كل لحظة ، وعندما تصبح غير قابلة للاستخدام ، تطرح جانبا على الفور . لقد حدثت مناقشة بينى وبين هؤلاء البراجماتيين ، كما حدثت مناقشات اخرى بين البراجماتيين ومشايعين آخرين للنزعة الانسانية النقدية . ولقد أوضحت نتائج تلك المناقشات انه لو كان البراجماتيون متسقين لنبذوا المعايير ، الخلقية والسياسية (فى هذه الحالة) كما هو الحال عند الوجوديين - وكما هو الحال عند النازيين ، الذين جعلوا المعيار متطابقا تماما مع واقع بيولوجى ، كالامة ، ومن ثم اختفت المعايير النقدية المفارقة (او المتعالية Transcendental) ".[١]

ولعل اوضح الادلة التى قدمها تلش على اقتناعه التام بان سائر الوجوديين يتسمون بالالحاد قد جاء فى النص التالى الذى يرادف فيه الوجودية والبراجماتية واحد اتجاهات المذهب الطبيعى ، أعنى ، المذهب الطبيعى الرومانتيكى.[٢] يقول تلش : "ان هؤلاء المفكرين يرون أن استرداد الماهية يعد امرا مستحيلا وذلك لانه ليس هناك وجود اصيل للانسان ، ليست هناك 'ماهية' سقط منها . فما نراه على انه سقوط للانسان يرونه على انه الانسان نفسه ، ويؤمنون أن كل من يعتقد أن حالة الانسان هى

---

1) Ibid., PP. 137-138

٢) ان السر فى هذا الترادف سنكشف عنه فى هذا الفصل فيما بعد.

حالة 'سقوط' يرتكب منذ البداية خطأ فلسفيا. أن قول سارتر 'أن ماهية الانسان هي وجوده ' - هذا إذا اخذ على محمل الصواب ولم يفسر بطريقة خاطئة تجعله متجردا عن الواقع ومن ثم لا يتسم بالضرر- لا يقل في الاهمية عن إعلان نيتشه أن الله قد مات في الحضارة الحديثة. فكلاهما يقول إنه لم يعد هناك عالم من القيم التى يتعين اعتناقها ، لم تعد هناك بنية اصيلة وخيرة للوجود. ذلك هو ما عناه نيتشه عندما اعلن أن الله قد مات ، ولذا يعد ، بمعنى ما ، ابو الفلسفة الوجودية . أن موت الله لم يكن فكرة طفولية لملحد احمق ، فنيتشه لا يمكن أن يفسر بهذه الطريقة العبثية . ان موت الله يعنى، بالاحرى ، أن نسق القيم الذى يضرب بجذوره فى فكرة الله قد انهار وان على الانسان بالتالى أن يخلق قيما جديدة تنبثق عن وجوده . ومع ذلك ، فان هذه القيم لا تكتسب اى شرعية، وتظل بلا اى معيار. وقول سارتر ان وجود الانسان هو ماهيته يعنى أن الانسان يخلق ماهية لنفسه في كل لحظة من لحظات وجوده . نستنتج من ذلك انه ليست هناك يوتوبيا ، وسوف تجد عند سائر الوجوديين ومن هم على شاكلتهم وحيثما تعتنق هذه المبادىء بجدية متطرفة (او الحادية) غيابا كاملا لليوتوبيا.(١)

بدلا من المضى قدما فى تقديم مزيد من النصوص التى تؤكد كيف أن تلش يرى أن الوجودية ، بسائر ممثليها، مرادفة للالحاد ، نريد أن نقدم شيئا من التعديل لموقفه. ولكن قبل اجراء هذا التعديل ، نود، توخيا للوضوح ، أن نلخص اولا الفارق بين التطبيق العملى الايمانى والعلنى لمنهج تلش ، وبين تطبيقه العملى الالحادى والخفى فى النقاط التالية. اولا : إذا كان التطبيق الايمانى يجعل الوجودية ، بسائر ممثليها ، وجودية مؤمنة، فان التطبيق الالحادى يجعل الوجودية، بسائر ممثليها، مرادفة للالحاد. ثانيا: إذا كان التطبيق الايمانى يجعل الوجودية، بسائر ممثليها ، تتفق مع تلش المؤمن على أن الاغتراب هو واقعة عامة وهو ايضا وفى نفس الوقت اغتراب عن الماهية الدينية

---

(1) Ibids., P. 136.

أضفنا مابين القوسين للإيضاح.

للانسان ، فإن التطبيق الالحادى للمنهج قد جعل الوجودية باعتبارها مرادفة للالحاد تتفق مع تلش الملحد على أن الاغتراب لا يشير إلا إلى الانسان نفسه وذلك لعدم وجود ماهية دينية يمكن أن يقال ان الانسان "سقط" منها . ثالثا : مثلما أن تلش المؤمن يشيد مفهومه الايمانى للاغتراب فى ضوء ما قدمته الوجودية المؤمنة (وبالتالى التفسير المسيحى للطبيعة الانسانية) من تحليلات للموقف الانسانى ، فان تلش الملحد يشيد مفهومه الالحادى للاغتراب فى ضوء ما قدمته الوجودية باعتبارها مرادفة للالحاد من تحليلات الحادية لهذا الموقف . اننا يجب أن نتذكر دوما أن منهج التضايف عند تلش يحتم عليه تشييد مفهومه فى الاغتراب فى ضوء التحليلات التى قدمتها الوجودية للازمة الانسانية. وما دام قد ثبت لنا أن الوجودية عند تلش مرادفة للايمان تارة ، ومرادفة للالحاد تارة اخرى ، فان هذا يعنى أن تلش المؤمن يعتمد على التحليلات التى قدمتها الوجودية المؤمنة، وان تلش الملحد يعتمد على التحليلات التى تقدمها الوجودية الملحدة. لهذا السبب سوف نراه فى الفصول التالية يقدم مفهومين للاغتراب ، لا مفهوما واحدا، احدهما ايمانى ، والآخر الحادى. الاول يقتضى اجابة ايمانية ، والآخر يقتضى اجابة الحادية، وهذا هو موقف النصف (النقيض)، والنصف (النقيض) عنده ، وهذه هى ايضا النتيجة التى يسوق إليها منهج التضايف .

ان الحاجة إلى تعديل موقف تلش تنبثق عن حقيقة مؤداها أن تفسيره للوجودية على انها مرادفة للايمان تارة ، ومرادفة للالحاد تارة اخرى يعد اجحافا لكليهما. لقد قدم تلش هذا التفسير نظرا لايمانه أن كل فيلسوف وجودى منقسم إلى نصف مؤمن، ونصف ملحد. ولكن هذا التفسير جاء على حساب اغفاله للحقيقة التى تؤكد على أن هناك وجودية مؤمنة ، واخرى ملحدة . ولهذا سوف نحاول أن نجعل تلش يقدم تمييزا قاطعا بين الوجوديتين ، حتى يضع الوجودية المؤمنة فى جانب ، والوجودية الملحدة فى جانب آخر. هذه القسمة تنطوى على عدة مزايا ندرجها فى النقاط التالية .

أولا : انها ستساعدنا على رد الوجودية المؤمنة (ومن ثم التفسير المسيحى للطبيعة الانسانية) إلى تطبيقه الايمانى للمنهج، ورد الوجودية الملحدة (ومن ثم التفسير الالحادى للطبيعة الانسانية) إلى تطبيقه الالحادى، وعلى هذا النحو نكون قد قدمنا

شيئا من الانصاف لكلا الوجوديتين. ثانيا: أن هذه القسمة ستساعدنا على ابراز الصراع الذى يقيمه تلش بين هاتين الوجوديتين المتناقضتين بصورة اكثر وضوحا . ثالثا: انها ستساعد على اضفاء مزيد من الوضوح على موقف النصف، والنصف عند تلش.

ولكن هل يقبل تلش هذه القسمة ؟ والاجابة على هذا السؤال هى ، بالطبع، بالايجاب فهو يقول : " ان الوجودية تنقسم إلى تيارين فكريين أحدهما لاهوتى متطرف والآخر متطرف وعدو للاهوت (اى ملحد)." (١)

There are thus two Currents of thought ,one radically theological and one radically antitheolodgical- existentialist.

هذه العبارة توضح تماما أن تلش يقسم الوجودية إلى تيارين فكريين . التيار الاول هو الذى يطلق عليه اسم التيار اللاهوتى المتطرف . وهو يصف هذا التيار بالتطرف نظرا لايمانه أن كل وجودية تضم عنصرا الحاديا. هذا التيار يتزعمه كيركيجورد ، وذلك مصداقا لقوله ان " كيركيجورد يمثل الجناح الدينى للفلسفة الوجودية . "(٢) وهو - التيار - متساوق مع التطبيق الايمانى (او مع التفسير المسيحى للطبيعة الانسانية) لمنهج تلش والذى يوضح أن سائر الوجوديين يتفقون على أن الاغتراب واقعة عامة وهو ايضا وفى نفس الوقت اغتراب عن الماهية الدينية للانسان ومن ثم لا يمكن قهره إلا من خلال الدين المسيحى ، كما انه متساوق مع قوله الذى ورد فيما سبق والذى مؤداه : "أن باسكال يستمد اجاباته من اوغسطين ، وكيركيجورد من لوثر ، ومارسيل من توما ، وديستوفسكي من الارثوذوكسية الاغريقية ." هذا يعني، باختصار ، أن هذا التيار يضم فى راى تلش المؤمن باسكال ، وكيركيجورد ، ومارسيل ، وديستوفيسكى.

اما التيار الآخر فهو التيار الملحد او المعادى للاهوت، علي حد قول تلش. هذا

---

1) Ibid., P.137.
2) Tillich, P., 'Existential Philosophy : its Historical Meaning'; Theology of Culture, P. 109.

التيار يتزعمه نيتشه الذى يقول عـنه تلـش انه " الملحـد الشهيـر والعدو اللدود للدين والمسيحية ." [١] كما يضم ايضا هيدجر وسارتر اللذان يقول عنهما تلش " انهما لا يقدمان شيئا ايجابيا فى مواجهة تحليلاتهم السلبية للوجود." [٢] حقا ، لقد اكد تلش على أن وجودية سارتر هـى "وجـودية خـالصـة Pure existentialism". [٣] والـذى يـقصـده من ذلك هـو أن هذه الـوجودية هـى وجودية ملـحدة ، وذلك لأن الـوجودية الخالصة هى بالتاكيد الوجودية الملحدة. لقد اكد ماكورى ، على سبيل المثال، هذه الحقيقة عندما قرر : "عندما نصل إلى الوجوديين الملحدين الصرحاء امثال سارتر وكامو، فان الامر يبدو وكاننا قد وصلنا إلى الوجودية فى شكلها الخالص ، وذلك لان معارضة هذين الرجلين لسائر المزاعم الدينية، تاتى على ما يبدو من وازع انهما يؤكدان الاستقلال الكامل والمسئولية المطلقة للفرد." [٤] نفس هذه الحقيقة اكدها كوكلمان على النحو التالى : بعد موت الله بدا العالم فى نظر نيتشه لا معنى له " إلى حد انه كرس حياته كلها من اجل محاولة ايجاد معـنى فى رحاب وجود انسانى خـالص." [٥] يتضح من ذلك أن الـوجودية الخالصة هى، كما توضح العبارتان السابقتان، الوجودية الملحدة. هذا المعنى نراه كامنا فى عبارة تلش السابقة ، فهو يعلم تماما أن الوجودية الخالصة هى الوجودية الملحدة لانه لو لم يكن يعلم ذلك لما اعلن فى موضع آخر " أن الوجودية الخالصة لا يمكنها أن توجد." [٦]

---

1) Tillich, P., 'The Escape from God', The Shaking of the Foundations, P.50.
2) Tillich., P., 'The Polictical Meaning of Utopia' , Political Expectation, P.135.
3) Tillich, P., 'The Theological Significance of Existentialism and Psychoanalysis', Theology of Culture, P. 121.
4) Macquarrie, J., Existentialism, PP. 20-21.
5) Kockelmans, J.J. " The Challenge of Nietzsche's 'God is Dead'", The Great Year of Zarathustra (1881-1981), PP. 64-65.
6) Tillich, P.,'Relation of Metaphysics and Theology', The Review of Metaphysics , a Philosophical Quarterly , Vol. X , No. 1, Issue No. 37 (September, 1956), P.63.

Existentialism in Purity cannot exist

فهذه العبارة تؤكد تماما أن تلش يعلم حق العلم أن الوجودية الخالصة هى الوجودية الملحدة. هذه الوجودية لا يمكنها أن توجد لسببين سبق الاشارة اليهما. السبب الاول – وهو متضمن فى تطبيقه الايمانى للمنهج – يرجع إلى انه يستحيل عليها أن تغفل العنصر الدينى اغفالا تاما . أما السبب الآخر فهو أن رد فعل اللاهوت المسيحى المسيطر فى الغرب لن يفضى فى النهاية إلا إلى تقويضها والقضاء عليها . هذا السبب الأخير سوف يؤكده تلش مرارا فى هذه الدراسة. فى ضوء ذلك يتاكد لنا أن الوجودية الملحدة تضم فى راى تلش كلا من نيتشه ، وسارتر ، وهيدجر الذى يعده تلش "أكثر الوجوديين تطرفا" (١) او بالاحرى الحادا، وفرويد الذى سيفرد له تلش كما سوف نرى ، مكانا خاصا فى مفهومه للاغتراب. هذه الوجودية الملحدة تؤكدمع تلش الملحد - وذلك طبقا للقاعدة المنهجية التى تقول أن مضمون مفهومه فى الاغتراب متطابق مع التحليلات التى قدمتها الوجودية للموقف الانسانى – أن الاغتراب ليس هو اغتراب عن الماهية الدينية للانسان لانه ليس هناك شىء يمكن أن يسمى باسم الماهية الدينية للانسان بحيث يمكن القول ان الانسان قد " سقط " منها . فالاغتراب يشير إلى الانسان نفسه سواء فى حالته الماهوية أو حالته الوجودية لان كلتا الحالتين تشيران إلى حالة واحدة هى الانسان نفسه وذلك لانه ليس هناك شىء اسمه الماهية الدينية للانسان.

بعد أن جعلنا تلش يقسم الوجودية هكذا إلى نصف ايمانى، ونصف الحادى ، سوف نحاول أن نكتشف فيما يلى كيف انه قسم نفسه إلى نفس النصفين ، وكيف أن نصفه الايمانى قد دفعه إلى بيان اوجه القصور عند الوجودية الملحدة ، وكيف أن نصفه الالحادى قد دفعه إلى بيان اوجه القصور عند الوجودية المؤمنة . وذلك انطلاقا

---

1) Tillich, P., 'The Theological Significance of Existentialism and Psychoanalysis', Theology of Culture, P.121.

من ايمانه بالحاجة إلى كليهما معا. ولسوف نبدأ ببيانه لاوجه القصور عند الوجودية الملحدة، وذلك لان تلش المؤمن قد وجه نقده للوجودية الملحدة بطريقة مباشرة او علنية.

ان اوضح الادلة على أن تلش لم يوجه نقده للوجودية الملحدة إلا انطلاقا من بصفه الايماني قد ساقه لنا في النص التالي الذى اوردنا جزء منه في معرض ايضاحنا لتطبيقه الايماني للمنهج، والذى يقول: "والآن كيف يمكن تطبيق الاحكام اللاهوتية على علم نفس الاعماق والوجودية (اللذان هما شيء واحد في واقع الامر). ان العلاقة بين الطبيعة الماهوية للانسان وبين ازمته الوجودية هي السؤال الرئيسي الذى يطرحه اللاهوت عندما يواجه التحليلات الوجودية وكذا التحليلات التي قدمها التحليل النفسي. ففي العرف المسيحي هناك ثلاثة مفاهيم اساسية. اولا:

Esse Qua esse bonum est، هذه العبارة اللاتينية تعد عقيدة رئيسية في المسيحية. انها تعني 'ان الوجود من حيث هو وجود يتمتع بالخير' او باللغة الاسطورية للتوراة:' ان الله راى كل شيء صنعه، وقال لقد كان خيرا'. والمفهوم الثاني: هو السقوط العام – السقوط يعني التحول من هذا الخير الماهوى إلى الاغتراب الوجودى عن ذات المرء، وهو يحدث في داخل كل موجود حى في كل زمان. اما المفهوم الثالث فيشير إلى امكانية الخلاص. هنا يجب أن نتذكر أن الخلاص Salvation مشتق من الكلمة اللاتينية Salvus أو Salus التي تعنى 'الشفاء' او 'المعافاة'، باعتبارها معارضة للتمزق. هذه الاعتبارات الثلاثة للطبيعة الانسانية حاضرة في كل تفكير لاهوتي اصيل: الخير الماهوى، والاغتراب الوجودى، وإمكانية شيء ما، شيء ثالث، فيما وراء الماهية والوجود، يتم من خلاله قهر التصدع بينهما. هذا يعني، بتعبير فلسفي، أن الطبيعة الماهوية والوجودية تشيران إلى الطبيعة الغائية Teleological (وهي مشتقة من Telos، اى الغاية، التي لاجلها ونحوها تندفع الحياة). إذا لم تميز بين هذه العناصر الثلاثة الحاضرة في كل انسان، سوف تقع

فى أغاليط لا حصر لها. ان كل نقد للوجودية والتحليل النفسى فى ضوء هذه النظرة الثلاثية للطبيعة الانسانية يكون موجها ضد طمسهما لهذه العناصر الثلاثة الاساسية التى يتحتم دوما التمييز بينها على الرغم من انها حاضرة جميعا فى داخل كل واحد منا." (١) فى ضوء التفرقة التى اجريناها بين التطبيق الايمانى، والتطبيق الالحادى للمنهج عند تلش ، وفى ضوء تفرقته بين الوجودية المؤمنة ، والوجودية الملحدة ، يجب أن يكون واضحا أن المقصود من هذا النص هو أن تلش المؤمن يشارك الوجودية المؤمنة ومن ثم اللاهوت المسيحى فى نقده للوجودية الملحدة وذلك لأن هذه الوجودية الاخيرة هى وحدها ، وكما سنرى تفصيلا فيما بعد ، التى تطمس او بالاحرى ترفض القول بالماهية الدينية للانسان. صحيح أن تلش لا يفرق فى هذا النص بين هاتين الوجوديتين. غير أن السبب فى ذلك يرجع بالطبع إلى اعتقاده أن الوجودية المؤمنة، مثلها فى ذلك مثل الوجودية الملحدة، ترفض القول بالماهية الدينية للانسان. حقا، لقد اكد تلش هذا الموقف بصورة اكثر وضوحا عندما قرر أن الوجودية " قد تخلت عن القول بالماهية الانسانية ... وترتب على ذلك أن معايير الأفعال السياسية (والخلقية) قد اصبحت فى نظرها مستحيلة ".(٢) فهنا لا يفرق تلش، وكما هى عادته دائما ، بين الوجوديتين ، والامر الذى يهدف إليه من ذلك هو انه يريد أن يقول بخفاء شديد أن نفس الامر ينطبق على كلا الوجوديتين. لكن فى ضوء التفرقة التى اجريناها يجب أن يكون واضحا أن الوجودية الملحدة هى وحدها التى تتبنى هذا الموقف ، ومن ثم يكون النقد الذى يوجهه تلش هنا موجها ضد الوجودية الملحدة فقط . انه يشارك الوجودية المؤمنة وكذا اللاهوت المسيحى فى نقده لهذه الوجودية . والدليل على ذلك هو أن تلش لم يوجه نقده اللاهوتى – وذلك فى المقال الذى اقتبسنا منه نصه المطول السابق والذى

---

1) Ibid., PP. 118-119.

2) Tillich, P., ' ThePolitical Meaning of Utopia', Political Expectation, P.137

يسمى " الاهمية اللاهوتية للوجودية والتحليل النفسى " - إلا إلى سارتر، وهيدجر، وفرويد، وهم جميعا من ممثلى الوجودية الملحدة.

فعن موقف فرويد ، كتب تلش اللاهوتي يقول : "ان الانسان ، فى رايه ، (هو) (١) لبيدو (٢) لا متناهى ولا يشبع ابدا ، ولكونه كذلك فانه يفضى إلى الرغبة فى التخلص من الذات، إلى الرغبة التى اسماها فرويد غريزة الموت . هذا لا يصدق على الفرد فحسب ، بل يصدق ايضا على علاقة الانسان بالحضارة فى مجملها" .(٣) هذه الرؤية الفرويدية هى فى راى تلش اللاهوتى رؤية الحادية وذلك لان فرويد الملحد وجدها منطبقة على الحالة الوجودية والماهوية للانسان معا وفى نفس الوقت. هذا يعنى، بتعبير آخر ، أن فرويد يعرف نوعا واحدا من الانسان هو ذلك الذى وصفه تلش فى نصه السابق . وسواء قلنا انه يصف الانسان الوجودى أو الماهوى (الدينى) ، فان الامر واحد عند فرويد بمعنى انه لا يعرف انسانا آخر غير هذا الانسان ، ولقد عبر تلش عن ذلك بكل وضوح عندما كتب يقول : "فى ظل غياب مذهب الخير الماهوى ، يتطابق الانسان مع اللبيدو اللامتناهى ومع الياس من الحياة باعتباره النتيجة الضرورية لذلك التطابق ، ومن ثم يغدو الشفاء الكامل امرا مستحيلا. ان فرويد على صواب فى دمجه

---

(١) لقد أضطررنا إلى كتابة مابين القوسين نظرا لأن هناك خطأ لغوى فى النص الأصلى. فالنص يقول Man, according to him, as infinite libido

والمقصود هو فعل الكينونة is بدلا من as التى جاءت فى الجملة .

(٢) يشير اللبيدو إلى " سائر الطاقات والرغبات الغريزية المشتقة من الهذا ."Id

The New Hamlyn Encyclopedic World Dictionary, P.960, The Hamlyn Publishing Group Ltd., 1971.

والهذا هو ذلك " الجزء من النفس الكامن في اللاشعور وهو مصدر الطاقة الغريزية ، والذى تتعدل دوافعه ، التى تنشد الإشباع طبقا لمبدأ الرغبة أو اللذة ، بواسطة الأنا والسوبر أنا وذلك قبل تحققها في الواقع الخارجى." Ibid., P. 819

3) Tillich,P., 'The Theological Significance of Existentialism And Psychoanalysis', Theology of Culture, P 119.

لمذهبه فى الليبدو بمذهبه فى غريزة الموت سواء بالنسبة للفرد او بالنسبة للحضارات، ولكن خطأه يكمن فى قوله إن ذلك يعبر عن طبيعة الانسان الماهوية (لاعن طبيعته الوجودية المتشوهة .)"(١) هذا يعنى أن فـرويد قـد طـابق فى راى تلش بين الحالة الدينية للانسان وبين حالته المغتربة وجعل الحالتين تشيران إلى حالة واحدة هى حالة الليبدو الذى لا يشبع ابدا والذى ، لكونه كذلك، يفضى بالانسان إلى التخلص من ذاته عن طريق الموت . هذه الرؤية تجعل الشفاء الكامل من هذه الحالة التى يعدها تلش اللاهوتى حالة اغتراب امرا مستحيلا ، وذلك لان شرط الشفاء هو أن تكون هذه الحالة عبارة عن حالة اغتراب عن الماهية الدينية ، وهذا هو ما يرفضه فرويد نظرا لان اقراره "لموت الله "جعله لا يعرف شيئا عن الانسان الماهوى او الدينى الذى يراه تلش المؤمن.

لقد وجد تلش اللاهوتى نفس الشيء عند نيتشه بمذهبه فى "ارادة القوة " التى يعتبرها " قوة دافعة غير محدودة فى سائر اشكال الحياة ، ولهذا تفضى بالانسان إلى الاستكانة عن طريق السلب الذاتى للارادة ."(٢) هذا يعنى أن تلش المؤمن يجد فى "ارداة القوة " عند نيتشه نفس الشيء الذى وجده فى " الليبدو " الفرويدى، فهى دافع لا متناهى لا يشبع ابدا، ولكونها كذلك فهى لا تفضى بالانسان إلا إلى الاستكانه او الموت عن طريق سلب الارادة او القضاء عليها. من هنا انتهى تلش إلى أن نيتشه، مثله فى ذلك مثل فرويد ، قد طابق بين الحالة الماهوية أو الدينية للانسان وبين الحالة الوجودية وجعل الحالتين تشيران إلى حالة واحدة هى "ارادة القوة" بالمعنى السابق، وهذا هو السبب الذى جعل تلش يصرح أن نيتشه وفرويد "يتجاهلان التناقض بين الوجود الماهوى للإنسان وطبيعته الوجودية ."(٣) هذا التجاهل راجع بالطبع إلى إيمانهما "بموت الله "ومعه سائر القيم والمعايير.

بعد أن اوضح هذا الموقف الذى اخذته الوجودية الملحدة – متمثلة هنا فى شخص فرويد ونيتشه – على عاتقها ، راح تلش اللاهوتى يوجه لها النقد على النحو التالى :"إن فرويد لم يستطع التمييز بين الطبيعة الماهوية والطبيعة الوجودية للانسان.

---

1) Tillich, P., 'Psychotherapy and a Christian Interpretation of Human Nature', Review of Religion, Vol. XIII (March, 1949), P.268.
2) Tillich, P., Systematic Theology, Vol.2, P. 55.
3) Ibid., P.53.

وهذا يعتبر نقدا لاهوتيا رئيسيا ،لا لنتيجة معينة من نتائج فكره، بل لمذهبه الانسانى كله ولحدسه الرئيسى عن الانسان . فالافكار التى قدمها عن اللبيدو تبين هذا القصور تماما ... دعنا نوضح ذلك بواسطة مفهوم لاهوتى قديم جدا هو مفهوم الكونكيوبسنس Concupiscence الكلاسيكى . (١) لقد استخدم اللاهوت المسيحى هذا المفهوم بطريقة تماثل استخدام فرويد للبيدو ، غير أن اللاهوت المسيحى استخدمه للتعبير عن الانسان فى ظل اوضاع الوجود ، للتعبير عن السعى اللامتناهى لتجاوز اى اشباع معطى بالفعل ، من اجل التماس اشباع آخر فيما وراء الاشباع المعطى. ولكن طبقا للعقيدة اللاهوتية ، نجد أن الحالة الماهوية الخيرة للانسان ليست حالة كونكيوبسنس او لبيدو لامتناهى. فالانسان يكون بالأحرى متجها صوب موضوع خاص محدد، إلى مضمون ، إلى شخص، إلى شىء ما تربطه به علاقة حب او ايروس Eros (٢) او آقاب Agape (٣) او ما شابه ذلك. وإذا كان الامر كذلك فان

---

(١) هذا المفهوم سوف يناقش بالتفصيل فى الفصل الثالث.

(٢) يشير المعنى الحرفى لهذه الكلمة الى " اله الحب عند الاغريق ، وهو متطابق مع كيوبيد عند الرومان."
The New Hamlyn Encyclopedic World Dictionary ,P.555

(٣) يشير المعنى الحرفى لهذه الكلمة الى " عيد الحب عند المسيحين الأوائل وكان يتم فيه تناول العشاء الربانى وتجمع فيه الهدايا للفقراء ، احياء لذكرى العشاء الربانى." Ibid., P. 31 اما تلش فيستخدم هاتين الكلمتين بمعنى خاص اعنى للدلالة على نوعين مختلفين من الحب. ولقد اوضح ماكلوى هذين النوعين من خلال النص التالى الذى يفرق فيه بين اربعة انواع للحب عند تلش . يقول ماكلوى :" ان تلش يفرق بين اربعة انواع من الحب. النوع الاول، اللبيدو ، يشير الى اتجاه المحتاج نحو ما يشبع له حاجته . والنوع الثانى من الحب ، الفيليا Philia ، يشير فى راى تلش الى اتجاه الند نحو الاتحاد بالند . والنوع الثالث ، الايروس، يشير الى اتجاه من هو أقل فى القوة والمعنى نحو من هو اعلى فى القوة والمعنى. اما النوع الرابع من الحب، الآقاب، فيختلف تماما عن الانواع السابقة نظرا لأنه يمثل رغبة المرء فى الاتحاد مع الآخر لا من أجل الرغبة فى ذاتها بل من أجل اكتمال الآخر. فهو مستقل عن اى ردود افعال عارضة من قبل المحبوب، انه لا مشروط. "
Mckelway, A.J., The Systematic Theology of Paul Tillich, PP. 134 - 135.

الموقف يكون مختلفا تماما . ففى هذه الحالة يجوز أن يكون لديك لبيدو، غير أن الليبدو المشبع يكون فى حالة اشباع تام ، وأن تكــون مدفــوعا نحــو هذا الاشباع بطريقــة لامتناهية. هـذا يعنى أن اللاهوت ينظر إلى وصف فرويد لليبدو على انه وصف للانسان فى اغترابه الوجودى عن الذات. غير أن فرويد لا يعرف ذلك الانسان الماهوى وهذا هو النقد الرئيسى الذى يوجهه اللاهوت ضده ."(١) هكذا اوضح تلش اللاهوتى أن فــرويد الملحــد ورفـاقه لا يعرفون ذلك الانســان الماهــوى أو الدينى ، نظرا لأنهم لا يقرون سوى طبيعة واحدة هى الطبيعة الالحادية.

لكن تلش يرى أن كل وجودى ، مثله فى ذلك مثل تلش نفسه ، منقسم بالضرورة إلى نصف ايمانى ، ونصف الحادى . فالوجودى الملحد يبث عن غير وعى وبصورة غير متسقة عنصرا ايمانيا فى موقفه الالحادى ، والوجودى المؤمن يبث ايضا عن غير وعى احيانا عنصرا الحاديا فى موقفه الايمانى. هذا هو السبب الذى جعل تلش لا يكتفى بالقول أن الوجوديين الملاحدة لا يعرفون ذلك الانسان الماهوى او الدينى، وراح يفتش عن ذلك النقيض المتخفى فــى طيات موقفهم الالحادى، وفى النهاية قــرر :

" الآن ولحسن الحظ لم يكن فرويد ، ونفس الامر يصدق على سائر العظماء ، متسقا . ففيما يختص بالشفاء نجد انه قد عرف شيئا عن الانسان المعافى ،عن الشكل الثالث للانسان، الانسان الغائى. وطالما انه مقتنع هكذا بإمكانية الشفاء ، فان ذلك الاقتناع يناقض بعمق تقيده التام بالانسان الوجودى. هذا يعنى ، باللغة الدارجة ، أن تشاؤمه من طبيعة الانسان ، وتفاؤله بخصوص امكانية الشفاء لم يتصالحا مطلقا عنده أو عند اتباعه"(٢) هذا يعنى أن تلش اللاهوتى قد قد وجد عند فرويد شيئا من عدم الاتساق او

---

1) Tillich, P., ' The Theological Significance of Existentialism and Psychoanalysis, ' Theology of Culture, PP.119-120.

2) Ibid ., P. 120

لقد لخص بيك فكرة الشفاء عند فرويد على النحو التالى : "عندما يطبق أى إنسان ذكاءه على نفسه فإنه يكون قد وضع قدميه على اعتاب تلك العملية التى تشكل الوجود. فالإنسان الذى يعيش على نحو أفضل هو الإنسان الذى يستطيع استخدام تلك الهبة الجليلة التي يملكها – أعنى ذكاءه. وعندما يطبق هذه الهبة على نفسه بصورة أفضل فإنه يستطيع أن يتخلص من توتراته وأحزانه الداخلية التي تلم به. هذا يعنى الوصول بطريقة حديثة طريقة العلم الاكلينيكي،إلى المبدأ السقراطى – السعادة هى الحكمة– وعكسه : الجهل هو المعاناة. هذه الرؤية، مثلها مثل رؤية سقراط، تعزو عدم الشفاء إلى عدم استخدام المريض لذكائه استخداما سليما وذلك مرده إلى قصور فى نظراته لذاته".

Beck,S.J., Implications for Ego in Tillich 's Ontology of Anxiety ', in Philosophy and Phenomenological Research, a Quarterly Journal , Vol. XV111(September , 1957 - June , 1958) ,P. 451.

التناقض. فهو، من ناحية ، يقول بطبيعة واحدة هى الطبيعة المغتربة ويجعلها مطابقة لطبيعة الماهوية بمعنى ان الطبيعتين تشيران إلى طبيعة واحدة مغتربة نظرا لعدم وجود شىء اسمه الطبيعة الماهوية او الدينية لتكون مناقضة للطبيعة المغتربة. هذه الرؤية ، هكذا يرى تلش اللاهوتى تجعل من المستحيل على الانسان أن يقهر اغترابه، لان قهر ذلك الاغتراب – عن طريق الدين المسيحى – لن يتم إلا فى حالة إقرار أن هذا الاغتراب هو اغتراب عن الماهية الدينية للانسان. غير أن فرويد يؤمن ، من الناحية الاخرى ، بامكانية الشفاء ، وهذا يعنى انه يعرف شيئا عن الطبيعة الماهوية او الدينية للانسان او عن الانسان المعافى . هذا الايمان بالشفاء يناقض اذن موقفه الاول ولا يمكن أن يتصالح او يتناغم معه . لقد بقى فرويد منقسما إلى نصف الحادى صريح ، ونصف ايمانى خفى . فهذان النقيضان لم يتصالحا سواء عند فرويد او عند اتباعه من العظماء اعنى من الوجوديين الملاحدة امثال نيتشه ، وهيدجر، وسارتر.

ولهذا راح تلش اللاهوتى يضيف قائلا : "نحن نستطيع أن نوجه نفس النقد إلى وجودية سارتر الخالصة (اى الملحدة) والى تحليله النفسى المرهف. ان عظمة هذا الرجل تكمن فى كونه المفسر السيكولوجي لهيدجر. لقد اساء النقاد تفسيره فى مواضع كثيرة ، غير أن خطراته السيكولوجية تتسم بالعمق . ولكننا نجد هنا نفس الشىء الذى وجدناه عند فرويد : فسارتر يقول ان ماهية الانسان هى وجوده. هذا القول يجعل من المستحيل انقاذ الانسان او شفاءه. ان سارتر يعرف ذلك ، وكل واحدة من رواياته توضح ذلك أيضا. ولكننا نجد هنا ايضا عدم اتساق سار Happy inconsistency. فهو يطلق على وجوديته اسم النزعة الانسانية . لكن ما كان يسميها كذلك فان هذا يعنى أن لديه فكرة عما يكون عليه الانسان من الناحية الماهوية ويتحتم عليه أن يضع فى اعتباره امكانية فقد الانسان لوجوده الماهوى، لحريته. واذا كان ذلك امرا ممكنا، فإن هذا يعنى أن سارتر يقدم ، رغما عن ارادته، تمييزا بين ما يكون عليه الانسان من الناحية الماهوية وبين ما يمكن أن يكون عليه فى حالة الفقد (اى الحالة الوجودية). حالة الانسان الحر الخالق لذاته. نفس هذه المشكلة

نجدها عند هيدجر. فهيدجر يتحدث أيضا وكأنما ليست هناك معايير من اى نوع، ليس هناك انسان ماهوى ، كأن الانسان يصنع نفسه، ويتحدث من الناحية الاخرى عن الفارق بين الوجود الاصيل والوجود غير الاصيل ، الساقط فى الوجود العادى ذات التفكير السطحى العابث. وذلك شيء يبعث على الاهتمام ، لانه يبين انه حتى اكثر الوجوديين تطرفا (اى الحادا)، إذا اراد أن يقول شيئا ، يركن بالضرورة إلى بعض الصيغ الماهوية لانه بدون هذه الصيغ لن يستطيع حتى أن يتحدث ." [1] هذا يعنى أن تلش اللاهوتى يجد عند سارتر وهيدجر نفس عدم الاتساق أو التناقض الذى وجده عند فرويد. فالوجودية الملحدة لا تستطيع أن تغفل العنصر الايمانى، الذى يناقض موقفها الالحادى. انها تقره رغما عنها وبصورة غير متسقة مع موقفها الالحادى .

ولكن إذا كان تلش اللاهوتى قد نقد الوجودية الملحدة هكذا من اجل ايضاح انه يستحيل عليها أن تغفل العنصر الدينى اغفالا تاما، فان تلش الملحد راح فى كتابه " الشجاعة من أجل الوجود" يدافع عنها ضد الاتهامات الموجهة إليها من خصومها وعلى راسهم رجال الدين. فهو يقول أن الوجودية - والمقصود هنا الوجودية الملحدة - قد اتهمت " بانها شوق مرضى لكل ما هو سلبى" [2] وهو يدافع عنها بقوله "انها تمثل التقبل الشجاع لما هو سلبى" [3] ثم يقول انها هوجمت على اعتبار انها تعبير عن "الانحطاط decay ." [4] وهو يدافع عنها بقوله " انها التعبير الابداعى عن الانحطاط The cr[illegible]ssion of decay". [5] ثم يضيف انها اتهمت "باللامعنى meaningless." [6] وهو يدافع عنها بقوله إنها فى واقع الامر " المحاولة

---

1) Tillich, P., 'The Theological Significance of Existentialism and Psychoanalysis', Theology of Culture , P. 121 .

2) Tillich , P., The Courage to Be , P.139 .

3) Ibid ., Loc . cit ,

4) Ibid ., Loc . cit .

5) Ibid ., Loc . cit

6) Ibid ., Loc .cit .

المليئة بالمعنى التى تكشف أن موقفنا هو موقف لا معنى له." [١] وفى النهاية يختم تلش دفاعه عنها بقوله إن الوجودى (الملحد) "يستطيع الرد على التوبيخ المستمر الذى يتلقاه والذى يتهمه بالعصاب بواسطة ايضاحه لميكانيزمات الدفاع العصابى التى يلجأ اليها اولئك الذين لديهم الرغبة المعادية للوجودية فى الامان التقليدى (اى فى احضان الدين)." [٢] هذا النص يشير إلى أن هذه الانتقادات موجهة من اولئك الذين يؤكدون فقط الشجاعة الدينية ، اعنى ، الشجاعة من اجل الوجود كجزء من التراث الدينى السائد. هذا يحتم علينا أن نشير من جديد إلى حقيقة مؤداها أن تلش يفرق، كما سنرى بالتفصيل فى هذه الدراسة، بين نوعين من الشجاعة احدهما هو الشجاعة الدينية ، او الشجاعة من أجل الوجود كجزء من التراث الدينى السائد، والآخر هو الشجاعة الالحادية ، اى الشجاعة من اجل الوجود كذات مستقلة تتمتع بالاكتفاء الذاتى أو بالغنى الذاتى وبالتالى بالحرية المطلقة التى لا تتحقق إلا فى ظل الايمان " بموت الله".

هذا النوع الاخير يناقض النوع الاول ، و لا يمكن أن يتناغم معه . ولكن نظرا لان تلش يرى أن كل وجودى منقسم بالضرورة إلى النقيض الدينى ، والنقيض الالحادى ، فسوف نراه يؤكد ضمنا أن كل وجودى منقسم إلى هذين النوعين من الشجاعة. ولعل هذا هو السبب الذى جعله لا يفرق فى الموضع الذى يدافع فيه عن الاتهامات الموجهة إلى الوجودية الملحدة فى كتابه " الشجاعة من اجل الوجود " بين الوجودية المؤمنة ، والوجودية الملحدة الامر الذى يعنى أن هذه الانتقادات موجهة إلى الوجودية بسائر ممثليها. ولكن طبقا للتفرقة التى اجريناها فيما سبق ، يمكننا رد النوع الاول من الشجاعة إلى الوجودية المؤمنة، ورد النوع الآخر إلى الوجودية الملحدة. هذا يعنى أن الوجودية المؤمنة تؤكد ذاتها من خلال تاكيدها للشجاعة من اجل الوجود كجزء من التراث الدينى السائد ، اما الوجودية الملحدة فتؤكد الشجاعة من اجل الوجود كذات تتمتع بالحرية المطلقة. وفى ضوء ذلك يصح القول ان الوجودية المؤمنة ومن ثم

1) Ibid .. Loc .cit .

2) Ibid .. Loc cit .

اللاهوت المسيحي هو الذى يهاجم الوجودية الملحدة بالصورة التى ذكرها تلش فيما سبق، وأن تلش الملحد يدافع عنها ضد هذا الهجوم .

اذا كان تلش اللاهوتي قد وجه نقده للوجودية الملحدة بطريقة علنية، فإن تلش الملحد لم يستطع توجيه نقده للوجودية المؤمنة ومن ثم للاهوت المسيحي بنفس الطريقة. فولاؤه الظاهرى لهذا اللاهوت قد حال دون ذلك . ولهذا لجأ إلى توجيه نقده لها بطريقة خفية. وهو فعل ذلك من خلال تطبيقه الالحادى للمنهج ، الذى كشفنا عنه فيما سبق ، والذى اكد من خلاله أن الوجودية ، بسائر ممثليها ، هى المرادف للالحاد. فهذا التأكيد لا يعني سوى أنه يريد أن يقول ان الوجودية المؤمنة ، مثلها فى ذلك مثل الوجودية الملحدة، تتسم بعدم اتساق او تناقض سار . فهى لا تستطيع أن تغفل العنصر الالحادى اغفالا تاما لان هذا العنصر هو المرادف للوجودية وبدون هذا العنصر لن تكون هناك وجودية على الاطلاق . ومن ثم إذا أضيفت الصفة وجودى إلى ذلك التيار الديني فإن هذا لا يعنى سوى انها تضم عنصرا الحاديا فى طيات موقفها الدينى الصريح . حقا لقد كتب تلش يقول : "من الهام أن نشير هنا إلى أن البلد الذى يخلو من الوجودية هو البلد الذى يكون فيه ... الدافع الدينى هو الدافع الاقوى. هذا يبرهن من جديد على اعتماد الفلسفة الوجودية على المشكلات الناجمة عن انهيار التراث الدينى فى القارة الاوربية ."(١) وهذا يبرهن أيضا على أن تلش يرادف الوجودية بالالحاد بحيث لا يمكنها أن توجد حيثما يكون الايمان قويا. والنتيجة المترتبة على ذلك هى أن تلش يريد أن يقول هنا ، بطريقة غير مباشرة ، إنه يستحيل على الوجودية المؤمنة أن تغفل هذا العنصر الالحادى الذى بدونه لن تكون وجودية على الاطلاق .

---

1) Tillich ,.P., 'Existential Philosophy:its Historical Meaning', Theology of Culture , P.108 .

إن تلش يستشهد هنا بانجلترا التى بقى فيها الدافع الدينى بمثابة الدافع الأقوى وذلك فى الفترة ما بين عام ١٨٣٠م إلى عام ١٩٣٠، وليس بعد ذلك .

وهكذا قام تلش المؤمن بنقد الوجودية الملحدة من اجل ايضاح استحالة اغفالها للعنصر الايماني اغفالا تاما ، وقام تلش الملحد بنقد الوجودية المؤمنة من أجل التأكيد على استحالة اغفالها للعنصر الالحادى اغفالا تاما. والهدف الذى كان يسعى اليه من وراء كل ذلك هو اثبات أن موقف النصف ، والنصف ، النقيض ، والنقيض ، الايمان، والالحاد لا ينطبق على موقفه الوجودى الشخصى فحسب، بل ينطبق أيضا على الموقف الوجودى لسائر ممثلى الوجودية . فكل واحد من هؤلاء، مثله فى ذلك مثل تلش نفسه، منقسم إلى هذين النقيضين غير المتصالحين ، على حد تعبيره الذى جاء فى سياق نقده السابق لفرويد. حقا، لقد اشار تلش وبكل وضوح إلى مشاركته سائر الوجوديين فى عدم الاتساق (أو التناقض) عندما كتب يقول : "هناك عدم اتساق معين ، يضرب بجذوره ، حتى فى كتابى 'اللاهوت النسقى' الذى يعتبر عملا منظما تماما ، هناك تأثر بدوافع فكرية مختلفة ومتنافسة (او بالأحرى متناقضة) أحيانا ."-(١)

There is even in a well organized work such as 'Systematic Theology' a certain inconsistency; there is the influence of different, sometimes competitive motives of thought

فى ضوء تفسيرنا للموقف الوجودى عند تلش، يتأكد لنا وبما لا يدع مجالا للشك أن عدم الاتساق الذى ينوه اليه تلش هنا هو نفس عدم الاتساق الذى وجده عند سارتر ، وفرويد، وهيدجر، ونيتشه. فهو منقسم إلى النقيض الايمانى، وإلى النقيض الالحادى – الوجودى. هذا الانقسام يتخفى، كما يقول هنا، وكما سنرى تفصيلا فى هذه الدراسة، حتى فى ثنايا كتابه "اللاهوت النسقى" المفترض فيه الاتساق التام !! لقد اخفى نصفه الالحادى حتى فى هذا العمل الذى يعد عملا لاهوتيا فى المقام الاول!! وهو لم يكف

1- In The Theology of Paul Tillich, P.15, Ed. by Kegely, C.W., and Bretall, R.W., New York, 1952, Quoted from Clayton, J.P., The Concept of Correlation: Paul Tillich and the Possibility of a Mediating Theology, PP. 30 - 31, Gruyter, W.D., Berlin, New York, 1980.

أضفنا مابين القوسين للايضاح.

مطلقا، كلما سنحت له الفرصة، عن خداع اللاهوت المسيحى بالتنويه بخفاء شديد إلى نصفه الالحادى. فالنص التالى، على سبيل المثال، يقول : "لقد قال نيتشه إن الفكرة لن تكون صادقة مالم يتم التفكير فيها فى الهواء الطلق . وعلى نفس النهج أقول اننى تاملت الكثير من افكارى فى العراء،وانجزت الكثير من كتاباتى بين الاشجار او على شاطىء البحر." (١)

Nietzsche said that no idea could be true unless it was thought in the open air. Many of my ideas were conceived in the open and much of my writing done among trees or by the sea

ان هذه العبارة تعد فى راينا واحدة من ابرز الامثلة على دهاء تلش الشديد وعلى قدرته البارعة على خداع ذلك اللاهوت الذى يزعم فى الظاهر انه ينتمى اليه . فهو يعلم تماما أن " الهواء الطلق" او " الاوبن اير open air" الذى يقصده نيتشه ليس هو" الهواء الطلق " الذى يشير إليه المعنى الظاهرى لكلماته ، بل هو "الهواء الطلق" الكامن بين السطور ، اعنى ، المناخ الالحادى الطليق من سائر القيود . إن هذا المناخ الأخير هو نفس المناخ الذى بلور فيه تلش نصفه الالحادى. وهذا هو السبب الذى جعله يقول : " انه لا يمكن تخيل أن يكون هناك دينا اصيلا يخلو من عنصر الحادى."(٢)

Genuine religion without an element of atheism cannot be imagined.

فهذا القول يعكس تماما وبلا اى شك موقف النصف ، والنصف عند تلش.

ان السؤال الذى يطرح نفسه الآن هو : ما هو الطريق الذى سلكه تلش فى انتقاله من احد النقيضين ، إلى الآخر ؟ لقد كتب تلش يقول : " أن الطريق من الماهية

---

1) Tillich, P., ' on The Boundary', The Boundaries of Our Being, PP. 300-301.

2) Tillich, P., 'Two Types of Philosophy of Religion',Theology of Culture, P . 25

إلى الوجود هو طريق لا معقول." (١)

The way from essence to existence is irrational

ومادام هذا الطريق هو طريق لا معقول، فهو يتخذ طابع الوثبة . "فالوثبة... تصور القفز من الطبيعة الماهوية للانسان ، إلى حيث تشوه هذه الطبيعة فى الوجود." (٢)

(T)he jump ... mirrors the Leap from man's essential nature to its distortion in existence.

هذه الوثبة التيلشية هي نفس الوثبة الكيركيجوردية اللامعقولة من البراءة إلى الاثم. فهذا التحول يأتى ، كما يقول كيركيجورد،" على شكل مفاجأة، أعنى ، بوثبة ."(٣) هذه الوثبة الكيركيجوردية هى ايضا وثبة لا معقولة ولا يمكن تفسيرها ، وذلك لأن "محاولة تفسير كيفية دخول الخطيئة إلى العالم تفسيرا منطقيا (او عقلانيا) هى محاولة حمقاء."(٤) فهذه الوثبة هى وثبة " لم ولن يستطيع اى علم من العلوم أن يفسرها ."(٥).

وعلى نفس المنوال نقول: إذا كان الطريق من الماهية إلى الوجود يتخذ فى رأى تلش طابع الوثبة اللامعقوله، فنحن لا نجد مبررا واحدا يمنعنا من أن نقرر فى ضوء ذلك ان الطريق الذى سلكه من الوجودية المؤمنة ، إلى الوجودية الملحدة، والعكس، يتخذ نفس طابع الوثبة اللامعقولة المستمرة من الواحدة منهما، إلى الاخرى، من النقيض، إلى النقيض. لقد انقسم تلش إلى النقيضين : الايمانى، والالحادى ،

---

1) Tillich .P., Systematic Theology, Vol .2, P.3.

2) Ibid ., PP. 3-4

3) Kierkegaard , S.,The Concept of Dread, P.29, Translated by Lowrie, W ., Oxford Univ. Press, 1946

4) Ibid ., P. 45

5) Ibid .. P.55

واقام بينهما ، كما هو واضح ، وكما ستكشف الدراسة ، هوة عميقة لم يتمكن من اجتيازها إلا بوثبة لا معقولة من الواحد منهما، إلى الآخر. هذا الطريق لا علاقة له، كما هو واضح ، بطريق التضايف. فتلش ، كما ستكشف الدراسة ، سد الطريق تماما بين النقيضين ، وجعل من المستحيل اقامة علاقة بينهما. لقد وضع السؤال المسيحى والاجابة المسيحية فى جانب ، ووضع السؤال الالحادى والاجابة الالحادية فى جانب آخر. ثم اقام بينهما هوة عميقة لم يعبرها إلا بوثبة لا معقولة ومستمرة من أحد الجانبين ، إلى الآخر. ولقد وجد تلش فى مفهوم الاغتراب وفى منهج التضايف الستار الذى ساعده على تشييد هذا الانقسام. لقد زعم فى الظاهر انه يقيم علاقة تضايف ، اما في الخفاء فقد اقام - وذلك باستخدام نفس المنهج - هوة عميقة يستحيل عبورها إلا بوثبة لا معقولة ومستمرة . وهو اضطر إلى أن يفعل ذلك فى الخفاء بسبب متابعته الظاهرية المزعومة للاهوت المسيحى. لقد استحال عليه أن يجهر بالحاده على الملأ والسبب فى ذلك متضمن فى النص التالى الذى يقول : " إن المسيحية ترى أن نقيض الحقيقة هو الأكذوبة ... ومن ثم يكون القرار بالتصويب لصالح او ضد الحقيقة هو قرار حياة - او - موت ، وهذا القرار متطابق مع قرارقبول أو معارضة المسيح ... فاذا تابعت المسيح فتلك هى الحقيقة، وإذا خرجت عليه فتلك هى الأكذوبة."(١) هذا يعنى أن تلش يرى أن المسيحية تقدم لك اختيارين لا ثالث لهما : اما متابعة المسيح ، او "الطوفان." ولقد خشى تلش على نفسه من " الطوفان " فاضطر الي متابعة المسيحية فى الظاهر، واعتنق الالحاد في الباطن .لقد استحال عليه أن يفعل خلاف ذلك.

واخيرا يبقى السؤال : هل يفضل تلش موقف النصف ، والنصف هذا ؟ إذا كانت الاجابة التى ذكرناها مرارا وتكرارا هى بالايجاب ، فقد آن الاوان كى نلقى مزيدا من الضوء على هذا التفضيل . ونحن نستطيع أن نوضح تفضيل تلش لهذا الموقف

---

1) Tillich, P., 'Doing the Truth', The Shaking of the Foundations, PP.120-121.

بطريقتين . الطريقة الاولى تتعلق " بتفضيله لمجموعة صغيرة يطلق عليها اسم المجموعة "البوهيمية"" (١) فمن هو البوهيمى في المقام الاول ؟ لقد قدم ريزلر الاجابة على سؤالنا هذا على النحو التالى : " يبدو أن نيتشه هو رجل سهل القراءة. لقد وجد فيه قراءه الاوائل ، الرجل البوهيمى ، اى الرجل اللا أخلاقى الذى قلب الاخلاق رأسا على عقب "(٢) هذه العبارة توضح تماما أن البوهيمى هو الرجل اللاأخلاقى ، الرجل الذى يرفض مجاراة العرف الاخلاقى القائم ، الرجل الملحد. ويؤكد تلش من جديد تعاطفه مع هذه المجموعة البوهيمية عندما يقرر أن حياته فى مدينة برلين قد " ادت به إلى أن يتفهم وان يتعاطف مع الحركة البوهيمية ، تلك الحركة التى لا يمكنها أن توجد إلا فى المدن الكبيرة ، لا فى القرى الريفية الصغيرة . " (٣) أليست هذه العبارة تشير بخفاء شديد إلى أن الحياة في المدن الكبيرة ، على عكس الحياة فى القرى الصغيرة التى تتسم بالنزعة المحافظة ، تتسم بالفسق او الفجور أو بطابع الحادى متحرر ، وهذا هو السبب الذى يجعل هذه الحركة ، التى تضم عنصرا الحاديا ، لا تستطيع أن تكتسب اي وجود إلا فى المدن ؟ حقا، لقد وصف تلش هذه الحركة على النحو التالى : " ان هذه المجموعة تتصف بافتقارها إلى تقاليد برجوازية فكرية وسلوكية معينة ، كما تتصف بتطرفها الفكرى، وبقدرتها البارعة على النقد الهزلى. لقد كان البوهيميون ... متشككين ، ويتسمون بالتطرف الدينى والرومانتيكية ، وكانوا يعادون سياسة الاستعداد العسكرى العدوانى وتأثروا بنيتشه، والمدرسة التعبيرية ، وبمدرسة التحليل النفسى"(٤) نحن نرى أن هذه العبارة تشير بخفاء شديد إلى أن هذه المجموعة كانت متشككة فى الدين بمعنى انها تضم عنصرا الحاديا ، ولهذا جاء تدينها تدينا

---

1) Tillich, P., 'On the Boundary' , The Boundaries of Our Being , P. 303

2) Reizler, K.,'Discussion', Journal of The History of Ideas, Vol. VI, No.1(January, 1945) , PP. 305 - 306

3)Tillich,P., 'On the Boundary',The Boundaries of Our Being, P. 299

4) Ibid., P. 303

متطرفا أى يضم هذا العنصر الذى استمدته من نيتشه ومن فرويد باعتباره، فى رأى تلش، امام مدرسة التحليل النفسى. هذا يعنى، باختصار، أننا نرى أن هذه المجموعة تقر، كما ينوه النص، موقف النصف، والنصف وهذا هو السبب فى تفضيل تلش لها.

إذا كان تلش قد اكد هكذا تفضيله لهذه المجموعة فى مقالته " على الحد " فهو راح فى كتابه " الشجاعة من اجل الوجود " يضم هذه الحركة إلى الحركة الرومانتيكية الطبيعية ويضم الاثنين معا إلى الحركة الوجودية المعاصرة. هكذا كتب يقول: " إن الحركة الرومانتيكية والحركة البوهيمية التى ليست سوى استمرار لها قد قدمتا اسهامات حاسمة للوجودية المعاصرة. "(1) ولكن ماذا قدمت الحركة الرومانتيكية الطبيعية فى رأى تلش؟ ان إجابته على هذا السؤال تجرى على النحو التالى: " لقد قدمت الحركة الرومانتيكية نوعا متطرفا من الشجاعة من اجل الوجود كذات ورغبت (غير أن هذه الرغبة قوبلت بالرفض) فى نفس الوقت فى تقديم الشجاعة من اجل الوجود كجزء. "(2) اى انها اكدت الشجاعة المتطرفة او الالحادية من اجل الوجود كذات تتمتع بالاكتفاء الذاتى فى ظل "موت الله" وعندما ابدت رغبتها فى اقرار الشجاعة الدينية من اجل الوجود كجزء من التراث الدينى السائد، قوبلت رغبتها بالرفض من جانب التراث الدينى، وذلك لأن هذا النوع الاخير من الشجاعة يناقض النوع الأول. هذا يعنى انها كانت تقر إلى حد ما موقف النصف، والنصف. حقا، أن اقرار هذه الحركة للشجاعة الالحادية من اجل الوجود كذات هو الذى يفسر فى راينا قول تلش الذى مؤداه ان هذه الحركة " قد سمت بالفرد فوق كل مضمون (او محتوى او فوق كل اعتبار) وجعلته يتسم بالخواء (الدينى خاصة) : فهو لم يعد يلتزم بالمشاركة فى اى شيء مشاركة جادة. "(3) هذا يعنى ضمنا أن تلش يرى أن

---

1) Tillich, P., The Courage to Be,P.119

2) Ibid ., P.118

3) Ibid., Loc cit

تأكيد هذه الحركة للشجاعة الالحادية من اجل الوجود كذات هو الذى جعلها تؤكد الذاتية المطلقة التى تضع الفردية فوق كل اعتبار ولا تقيم وزنا إلا للحرية المطلقة التى لا تعرف الالتزام الديني. لقد كانت البوهيمية ، هكذا يقول تلش ، "استمرارا للشجاعة الرومانتيكية من اجل الوجود كذات : لقد استمرت فى الهجوم الرومانتيكى على النظام البرجوازى القائم وعلى طريقته فى المجاراة ." (١) هذا يعنى فى راينا أن الحركة البوهيمية قد تابعت الحركة الرومانتيكية فى تأكيدها للشجاعة الملحدة وفى هجومها بالتالى على النظام البرجوازى القائم الذى هو فى حقيقة الامر النظام المحافظ فى الغرب والذى يجارى التقاليد الدينية الموروثة بمعنى أنه يؤكد الشجاعة الدينية.

ان تلش يعتبر نيتشه الممثل الرئيسى لهذه الحركة الرومانتيكية وبالتالى للبوهيمية والوجودية وذلك لان هاتين الحركتين ليستا سوى استمرار للحركة الاولى. هكذا كتب تلش يقول : " إن نيتشه يعد احد الممثلين البارزين ... للمذهب الطبيعى. فهو طبيعى رومانتيكى ويعد ، فى نفس الوقت ، واحدا من أهم اسلاف – ربما اهمهم على الاطلاق – الشجاعة الوجودية من اجل الوجود كذات ...ويمكن دمج المذهب الطبيعى الرومانتيكى فى الحركة البوهيمية والحركة الوجودية وذلك بسبب تأكيده على أن قطبية التفرد هى القطبية الحاسمة فى بنية ما هو طبيعى . نفس الشىء يصدق على اشكال المذهب الطبيعي القائلة بحرية الارادة . فهى ترى انه إذا كانت الطبيعة (والطبيعة تعنى فى رأى المذهب الطبيعى ، الكينونة) هى التعبير الخلاق عن ارادة لا شعورية ، او هى تموضع لارادة القوة او نتاجا 'للدافع الحى'، فان هذا يعنى أن مركز الارادة ، أى الذوات المتفردة ، هو الذى يحسم حركة الذات ككل . فالحياة تؤكد نفسها او تسلب نفسها عن طريق التأكيد الذاتى للفرد. حتى إذا كانت الذوات معرضة لمصير كونى مطلق فإن ذلك لن يمنعها من تاكيد كينوناتها بحرية ."(١) هذا يعنى فى راينا أن تلش يرى انه طالما أن نيتشه قد اكد الشجاعة الالحادية اى الشجاعة من اجل الوجود

1) Ibid ., PP. 118- 119
2) Ibid., PP. 119 - 120

كذات تتمتع بالحرية المطلقة ولا تقيم وزنا للقيم والمعايير لان "الله قد مات،" فهو يعد الممثل البارز لهذه الحركات الثلاث لانها تؤكد جميعا نفس الشيء . فالانسان في نظره ليس سوى ما يفعله بحرية مطلقة ، وهذا يعنى أن تاكيده الذاتي لذاته ليس سوى تموضع او تحقق لارادة القوة باعتبارها قوة دافعة لا متناهية ولا تشبع ابدا، وباعتبارها ممكنه فقط في ظل "موت الله"، حيث يحل الانسان السوبرمان محل الاله ، فلا يكون امامه سوى أن ياخذ على عاتقه سائر السلبيات وان يحقق ذاته بحرية مطلقة رغما عنها.

غير أن تلش يرى " أن لفظة 'طبيعي رومانتيكي' تتكون من حدين متناقضين. هناك هوة عميقة تفصل التجاوز الذاتي الرومانتيكي الخيالي عن التقيد الذاتي الطبيعي بالواقع الامبريقي المعطى."(١)

The Phrase 'romantic naturalist' seems to be a contradiction in terms. The self- transcendence of romantic imagination and the naturalistic self -restriction to the empirically given appear to be separated by a deep gap.

هذا يعنى في رأينا أن تلش يرى أن المذهب الطبيعي الرومانتيكي، مثله في ذلك مثل البوهيمية والوجودية، تقر موقف النصف، والنصف ، النقيض، والنقيض . فهذا المذهب يقر التجاوز الذاتي الرومانتيكي المستمر والقائم على ارادة القوة المتمتعة بالحرية المطلقة والتي تؤكد الشجاعة الالحادية من اجل الوجود كذات. تلك هي النزعة الرومانتيكية عند هذا المذهب. ولكن هذا المذهب يقر ، من الناحية الأخرى ، الشجاعة الدينية من اجل الوجود كجزء من التراث الديني القائم ، التي هي شجاعة المجاراة لما هو معطى او قائم بالفعل في الواقع الامبريقي . وتلك هي النزعة الطبيعية عند هذا المذهب . النوع الاول من الشجاعة نوع رومانتيكي او خيالي بمعنى انه لايمكن أن يتحقق بالفعل في ظل التراث الديني المسيطر الذي يتمسك بالشجاعة الدينية التي تناقض

---

1) Ibid ., P. 119

النوع الاول من الشجاعة. ومن ثم يتحتم على هـذا المذهب اقـرار الشـجاعة الدينية او شجاعة مجاراة النظام الدينى القائم وذلك من اجل اكتساب استمرارية الوجود . وهذا هو ما فعلته الحركة الرومانتيكية الطبيعية الامر الذى جعلها تكتسب استمرارية. لقد عدلت من موقف نيتشه الذى اكد النوع الاول من الشجاعة بصورة علنية ، والنوع الآخر جاء عنده عن غير وعى وبصورتضمنية . هذا يعنى أن هذه الحركة تقر موقف النصف ، والنصف، او النقيض ، والنقيض.

هذا الموقف اوضحه تلش بصورة افضل من خلال اضافته للحليف الرابع لهؤلاء الحلفاء الثلاثة – الوجودية، والبوهيمية، والرومانتيكية الطبيعية – أعنى البراجماتية . يقول تلش : " ان جانبا كبيرا من البراجماتية الامريكية ينتمى إلى المذهب الطبيعى الرومانتيكى. فعلى الرغم من المجاراة الأمريكية وشجاعتها من اجل الوجود كجزء ، فقد شاركت البراجماتية ذلك الاتجاة المعروف فى اوربا باسم 'فلسفة الحياة' (١) العديد من المفاهيم . فالمبدأ الأخلاقى عند البراجماتية هو التطور (النمو) ومنهجها التربوى هو التاكيد الذاتى للذات المتفردة ، ومفهومها المفضل هو الابتكار (او الاختراع او الابداع). إن الفلاسفة البراجماتيين ليسوا دوما على علم بالحقيقة التى مؤداها أن شجاعة الابتكار تتضمن شجاعة احلال الجديد محل القديم – الجديد الذى لا يعرف مبادىء او معايير ، الجديد الذى هو مخاطرة والذى ، إذا ما قيس بالقديم ، لا يمكن التنبؤ به . فمجاراتهم الاجتماعية تخفى عنهم ذلك الذى عبر عنه فى اوربا بصراحة واتساق. انهم لا يدركون أن النتيجة المنطقية للبراجماتية (هذا إذا لم تتقيد

---

(١) هنا ينوه تلش الى "فلسفة الحياة" عند نيتشه وذلك لأنه كتب فى كتابه " الحقبة البروتستانتية " يقول : " ان نيتشه هو ابرز ممثل لما يسمى باسم 'فلسفة الحياة'، تلك الفلسفة التى تشيع لها ايضا مجموعة كبيرة فى المانيا وفرنسا "

Tillich, P., The Protestant Era, P. 193

وفى كتابه " الشجاعة من اجل الوجود " اكد تلش نفس الشيء عندما قرر : " ان نيتشه هو ابرز ممثل مؤثر لما يمكن ان يسمى باسم 'فلسفة الحياة' ".

Tillich , P., The Courage to Be, P. 37

البراجماتية بمجاراة مسيحية او انسانية)[١] تفضى إلى تلك الشجاعة من اجل الوجود كذات التى نادى بها الوجوديون المتطرفون (اى الملحدون).

They do not realize that pragmatism in its logical consequence (if not restricted by Christian or humanist conformity) leads to that courage to be as oneself which is proclaimed by the radical existentialists.

ان النوع البراجماتى من المذهب الطبيعى يعد فى طابعة، وان يكن عن غير قصد منه، تابعا للمذهب الفردى الرومانتيكى romantic individualism وسلفا للمذهب الاستقلالى الوجودى existentialist independentism.فطبيعة التطور غير الموجه عندها لا تختلف عن طبيعة ارادة القوة و"الدافع الحى." غير أن الطبيعيين أنفسهم يختلفون فيما بينهم. فالطبيعيون الاوربيون يتسمون بالاتساق او التحطيم الذاتى، فى حين أن الطبيعيين الامريكيين قد انقذوا انفسهم بواسطة عدم اتساق سار : لقد استمروا فى قبول الشجاعة من اجل الوجود كجزء التى تتسم بالمجاراة .(٢)

نحن نرى أن هذا النص يوضح تماما أن تلش يجد فى البراجماتية نفس التناقض او عدم الاتساق الذى وجده فى الوجودية، والبوهيمية، والمذهب الطبيعى الرومانتيكى. وهذا هو السبب الذى جعله يطلق على كل هذه المجموعات اسم الطبيعيين. لكن هناك ، كما يقول النص، شيئا من الاختلاف بين هؤلاء الطبيعيين. هذا الاختلاف هو أن الوجودية الملحدة قد أكدت الشجاعة الالحادية بطريقة علنية، وأقرت الشجاعة الايمانية بطريقة خفية وعن غير وعى وعلى نحو غير متسق الامر الذى أدى إلى تحطيمها فى اوربا

---

(١) هذه العبارة توضح بما لا يدع مجالا للشك ان الشجاعة من اجل الوجود كذات هى فى راى تلش الشجاعة الملحدة التى لاتقبل ان تقيد نفسها بالمجاراة المسيحية او بالشجاعة من اجل الوجود كجزء من التراث الدينى السائد ، انها الشجاعة التى نادت بها الوجودية الملحدة .

2) Tillich, P., The Courage to Be, PP. 120 -121

بواسطة اللاهوت المسيطر ، فى حين أنقذ البراجماتيون الامريكيون انفسهم بواسطة عدم اتساق سار .happy inconsistency فهم أكدوا الشجاعة الدينية اى مجاراة العرف المسيحى بطريقة علنية ، وأكدوا الشجاعة الالحادية بطريقة خفية فى أغلب الاحيان ، وبطريقة علنية فى احيان قليلة جدا وذلك لان تلش يقول ، فى الجزء الثالث من " لاهوته النسقى"، "هناك رجال يعارضون كل المعايير بطريقة علنية (نذكر منهم البراجماتيين، على سبيل المثال)."[1] إن " عدم الاتساق هذا "، هكذا يضيف تلش فى كتابه " توقع سياسى " ، "قد أنقذهم من المصير الاوربى."[2] هذا يعنى ، بتعبير آخر، " أنه لو كان البراجماتيون متسقين ، لما كان لديهم معايير ... كما هو الحال عند الوجوديين (الملاحدة) ."[3] هذا بالاضافة إلى انه لو كانوا متسقين ، لافضى بهم الاتساق العلنى إلى التحطيم - على غرار ما حدث للوجودية الملحدة على يد اللاهوت المسيطر فى اوربا - لان هذا الاتساق يعنى النبذ العلنى لسائر القيم والمعايير بسبب " موت الاله " . غير أن البراجماتيين قد انقذوا انفسهم من ويلات اللاهوت المسيطر بواسطة عدم اتساق سار او يبعث على السرور والبهجة . لقد استمروا فى القبول العلنى للشجاعة الدينية او شجاعة مجاراة التراث المسيحى القائم، واخفوا العنصر الالحادى او الشجاعة الالحادية من اجل الوجود كذات فى طيات هذا الموقف العلنى.

والآن ، طالما أن تلش يدمج هكذا البوهيمية ، والنزعة الرومانتيكية الطبيعية، والبراجماتية ، والوجودية ، وطالما انه يرى انهم يقرون جميعا موقف النصف، والنصف، فان هذا يعنى أن تفضيله لواحدة منها (البوهيمية) يعنى تفضيله لهم جميعا . فهو

1) Tillich, P., Systematic Theology, Vol .3, P. 50, SCM Press Ltd., Univ of Chicago, 1963 .

2) Tillich, P., 'The Political Meaning of Utopia' , Political Expectation, P.138.

3) Ibid., PP. 137- 138

بوهيمى ، طبيعى رومانتيكى ، براجماتى ، وجودى ، وكل هذا لا يعنى سوى أن موقفه الوجودى هو موقف منقسم إلى نصف الحادى خفى ، و نصف ايمانى علنى أو ظاهرى. فالمعايير بالنسبة له ، وكما هو الحال عند البراجماتيين ، هى ادوات يستفيد منها، وفى حالة عدم قدرتها على تقديم النفع له فهو يطرحها جانبا ويتخلص منها على الفور . وهو اخفى النصف او النقيض الالحادى فى طيات النصف او النقيض الدينى وبهذا انقذ نفسه بواسطة هذا التناقض (أو عدم الاتساق) السار

اما الطريقة الثانية التى تتعلق بتفضيل تلش لموقف النصف ، والنصف ، فقد اشار اليها بخفاء شديد عندما كتب ، فى مقالته " مناقشة : الفكر الوجودى والفلسفة المعاصرة فى الغرب ، طبيعة واهمية الفكر الوجودى،" يقول : "هناك حركات فلسفية معاصرة مهدت إلى حد ما الطريق للوجودية وسارت إلى حد ما فى خط مواز لها ... ان الحركة التى سارت فى خط مواز للفلسفة الوجودية ، واعتمدت عليها إلى حد ما- خصوصاً على كيركيجورد - هى حركة 'لاهوت الأزمة' التى انقسمت فى الآونة الاخيرة إلى جناحين احدهما هو الجناح التقليدى ويمثله كارل بارث Karl Barth بمدرسته الواسعة ، والآخر هو الجناح النقدى ويمثله رودلف بولطمان Rudolph Bultmann الذى ترك انطباعا مؤثرا فى السنوات الاخيرة ، بسبب نقده الجرىء للكتاب المقدس استنادا إلى تفسير هيدجر للوجود . اننى (اى تلش) اعتبر نفسى احد ممثلى هذه المجموعة I see myself within this group." (١) طالما أن هذه العبارة توضح أن مدرسة " لاهوت الازمة " قد سارت فى خط مواز إلى حد ما للخط الذى سارت فيه الوجودية ، وطالما انه قد ثبت لنا أن تلش قد جعل الوجودية منقسمة إلى النصف، والنصف او مرادفة للايمان تارة ، ومرادفة للالحاد تارة أخرى،

---

1) Tillich, P., 'Symposium:Existentialist Thought and Contemporary Philosophy in the West, the Nature and the Significance of Existentialist Thought', The Journal of Philosophy, Vol. L111 (January - December, 1956) , P.747

وطالما انه يعتبر نفسه احد أفراد مدرسة " لاهوت الأزمة "، فإن هذا يعني من حيث المبدأ أن هذه المدرسة تتبنى، مثل تلش، موقف النصف ، والنصف وهذا هو السبب الذى جعله ينضم إليها . والأمر الـــذى يؤكد ذلك هـــو أن تلش قد نـوه ، فـــى كتابه "توقع سياسى "، إلى الموقف الالحـــادى لهـــذه المدرسة، عنـــدما كتب، فى معرض تقييمه لموقف بارث ، يقول : "ان المدرسة البارثية تعلن أن سقوط الانسان يفضى إلى خضوع العالم الامبريقى لقوى شيطانية مأساوية ، أو، على حد تعبير علم النفس ، لبنيات قهرية . فكما أن المريض لا يستطيع أن يفعل شيئا لمقاومة هذه البنيات القهرية ، كذلك لا يستطيع الانسان كانسان أن يفعل شيئا لمقاومة هذه القوى الشيطانية ، وعلى هذا يستحيل .... التخلص منها فى هذا العالم . هذا يشير إلى الفكرة ... التى مؤداها أن القوى الشيطانية المهيمنة على حالة السقوط – و'الشيطانية' تشير هنا إلى 'بنيات التحطيم' – لا يمكن قهرها فى هذا العالم."(١) نحن نرى أن هذا النص ينوه إلى أن موقف بارث هو نفس موقف الوجودية الملحدة والتحليل النفسى الفرويدى الذى يرى أن الاغتراب أو ، بتعبير دينى، "السقوط "، كما سوف نرى فى الفصل الثانى، هو واقعة عامة يتصف بها الوجود الانسانى فى كل زمان ومكان وهو ايضا وفى نفس الوقت لا يعد اغترابا عن الماهية الدينية للانسان ، ومن ثم يستحيل على الانسان الشفاء منه حتى من خلال المشاركة فى الدين المسيحى . ولقد نوه تلش إلى هذا التماثل بين موقف بارث وموقف الوجودية الملحدة فى هذا الصدد بصورة أكثر وضوحا عندما كتب يقول : " لقد اتفق هذان التياران الفكريان ، التيار المسيحى الكلاسيكى (الذى يتزعمه بارث) والتيار الوجودى المتطرف (او الملحد)، اتفقا على استحالة أن تكون هناك يوتوبيا وذلك لانكارهما لمفهوم الماهية . اننى اندهش كثيرا للتماثل المذهل بين صياغات بارث وسارتر فى هذا الصدد . ولو أننى كشفت لهما عن هذا التماثل ، فمن المحتمل أن ينتابهما الغضب وذلك لأن سارتر لا يغرم كثيرا بموقف بارث ، والعكس صحيح ايضا.

---

1) Tillich , P., 'The Political Meaning of Utopia', Political Expectation, P.135

غير أن التماثل بينهما قائم ومن هذا الاعتبار يجب تصنيف بارث ضمن قائمة الوجوديين اللاهوتيين ، طالما أن لاهوته يعارض المذهب الانسانى (او المسيحى) القائل بأن الانسان الماهوى لا يزال حاضرا بعد السقوط - مهما كانت درجة تشوه ذلك الحضور او مهما كان ذلك الحضور مفارقا. إن سارتر هو لا إنسانى وكذلك بارث .. فالوجودية ليست نزعة انسانية ، ونفس الامر يصدق على لاهوت بارث إذا ما تحققت مبادئه بطريقة متطرفة (او الحادية) ."(١) ان هذا النص يؤكد تماما كيف أن تلش يجد عند بارث نفس العنصر الالحادى الذى يتبناه سارتر . فكلاهما ينكر القول بالماهية الدينية للإنسان ، بل ويتفقان ، كما يقول تلش ، على النتيجة المترتبة على هذا الموقف والتى تقضى "باستحالة أن تكون هناك يوتوبيا وباستحالة أن تكون هناك معايير ... فعلية للافعال الانسانية ."(٢) فاذا اخذ هذا الموقف لبارث بطريقة متطرفة ا و الحادية ، هكذا يرى تلش ، فسوف يفضى حتما إلى نتيجة سارتر التى تقول إن انكار الماهية الدينية للانسان يرجع إلى "موت الله". هذا العنصر الالحادى الذى يجده تلش عند بارث هو الذى جعله يصنفه ضمن قائمة الوجوديين وذلك لأن الوجودية عنده مرادفة للإلحاد.

اما قوله " إن بارث هو لاهوتى وجودى " فلا يعنى سوى انه اضاف إلى النصف الوجودى الالحادى لبارث ، النصف الدينى الأمر الذى يعنى أن تلش يرى أن بارث منقسم هو الآخر إلى النقيض الدينى ، والنقيض الالحادى. هذا النقيض الاخير هو الذى جعل تلش يقول إن وجودية بارث ، مثلها فى ذلك مثل وجودية سارتر ، هى وجودية لا انسانية . فهى لا تقر المذهب الانسانى او المذهب المسيحى الذى يؤمن بحضور الطبيعة الدينية الماهوية للانسان ، بغض النظر عن مقدار ذلك الحضور، ومن ثم فهى وجودية مدمرة وذلك لان تلش يرى ، كما اوضحنا فيما سبق ، أن كل اتجاه لا يقر هذا المذهب الانسانى المسيحى يكون اتجاها مدمرا بالضرورة. ولكن على الرغم من هذا التماثل بين موقف سارتر وموقف بارث ، فان سارتر لا يعجب كثيرا بموقف بارث، وبارث لا يعجب كثيرا بموقف سارتر . و السبب فى ذلك يكمن فى رأينا فى أن

1) Ibid., PP. 136- 137 .
2) Ibid ., PP. 137 - 138.

سارتر قدحمل موقفه بشجاعة وجسارة ووعى وبطريقة علنية حتى نتيجته الحتمية أعنى "موت الله"، فى حين أن بارث قد اخفى، على نحوما ينوه تلش، موقفه الالحادى فى طيات موقفه الدينى العلنى الذى يقول : "اذا كان من المستحيل اشتقاق معـايير مـن ماهية الانسان فإن هذه المعايير يجب أن تستمد اذن ...من لاهوت خالص Pure قائم على الوحى." (١) هذا هو الستار الذى أخفى تحته بارث موقفه الالحادى، وهذا ايضا هو السبب الذى جعل سارتر لا يعجب كثيرا بموقفه، وجعل بارث لا يعجب كثيرا بموقف سارتر. لقد أنقذ بارث نفسه بهذا التناقض السار. يتضح من ذلك أن تلش يرى أن بارث - ومن ثم مدرسة لاهوت الأزمة - منقسم إلى نقيض ايمانى أو لاهوتى خالص، ونقيض الحادى خفى أو وجودى خالص. هذا يعنى أن بارث يشارك سائر مَنْ تعرضنا لهم من شخصيات ومذاهب متعلقة بالموقف الوجودى عند تلش فى عدم ألاتساق. لهذا لم تكن صدفة أبدا أن ياتى حديث تلش عن عدم الاتساق السار الذى يجده عند البراجماتية فى كتابه "توقع سياسى" فى اعقاب حديثه الغامض عن عدم الاتساق الذى يجده عند بارث. فهو يجد نفس عدم الاتساق عند الجميع.

ونفس الأمر ينطبق على الممثل الآخر لمدرسة "لاهوت الأزمة" أعنى رودلف بولطمان - ذلك الناقد الجرىء للكتاب المقدس استنادا إلى تفسير هيدجر للوجود. لأنه إذا كان تلش قد ذكر ذلك عن بولطمان فى مقالته "مناقشة : الفكر الوجودى والفلسفة المعاصرة فى الغرب، طبيعة وأهمية الفكر الوجودى"، فقد راح فى نفس الموضع الذى أوضح فيه موقف بارث السابق فى كتابه "توقع سياسى" يضيف :" ان سارتر وهيدجر واتجاه معين من اتجاهات البراجماتية الامريكية واتجاه معين من اتجاهات المذهب الطبيعى (اى الاتجاه الطبيعى الرومانتيكى)... لا يقدمون شيئا ايجابيا يعارض تحليلاتهم السلبية للوجود." (٢) والآن طالما أن تلش يرى أن بولطمان

---

1) Ibid., P. 137
2) Ibid., PP. 135- 136

قد نقد الكتاب المقدس نقدا جريئا استنادا إلى تفسير هيدجر للوجود ، وطالما أن هذا التفسير هو فى راى تلش تفسير سلبى أو بالاحرى الحادى ، فان هذا يعنى ضمنا أنه يرى أن بولطمان قد نقد الكتاب المقدس استنادا إلى نزعته الالحادية التى استمدها من هيدجر والتى يخفيها فى طيات موقفـــه الدينى اللاهــوتى وهذا يعنى أن بولطمان منقسم هــو الآخر إلى النصف ، والنصف. لقد انقذ نفسه بهذا التناقض السار.

ان النتيجة التى نستطيع أن نستخلصها من كل ذلك هي أن موقف البوهيمية ، والبراجماتية ، والمدرسة الطبيعية الرومانتيكية ، ومدرسة لاهوت الأزمة هو فى رأى تلش موقف النصف ، والنصف ومن ثم إذا فضل واحدة منها (البوهيمية)، أو اعتبر نفسه أحد ممثلى واحدة منها (مدرسة لاهوت الأزمة) ، فان هذا لا يعنى سوى أن موقفه الوجودى هو النصف ، والنصف ، النقيض ، والنقيض، الايمان ، والالحاد ، كما يعنى أن هناك ، كما ذكر هو فى حديث سابق له عن تناقض نيتشه، هوة عميقة تفصل النقيضين ، هوة لا يمكن اجتيازها إلا بوثبة لا معقولة ومستمرة من النقيض ، إلى النقيض .

بهذه النتيجة الاخيرة نكون قد وصلنا إلى نهاية هذا الفصل ، ولكى نكتشف كيف طبق تلش نفس هذا الموقف على مفهوم الاغتراب ، يتحتم علينا الانتقال إلى الفصل التالى.

الفصل الثانى

الطبيعة الإنسانية بين الإيمان والإلحاد

لقد أوضحنا فى الفصل السابق أن التفسير المسيحي للطبيعة الانسانية يرتكز على ثلاثة أوجه: الأول هو الطبيعة الماهوية أو الدينية للانسان التى خلقها الله تعالى، والثانى هو طبيعته المغتربة ، والثالث هو إمكانية الشفاء أو قهر الاغتراب . هذه الاوجه الثلاثة تشكل أيضا مضمون مفهوم الاغتراب أو الموقف الوجودى عند تلش المؤمن . ولهذا فقد خصصنا الفصل الثانى ، والفصل الثالث ، والفصل الرابع لتناول هذه الاوجه تباعا . ولكن طالما أن الهدف الاساسى لهذه الدراسة يطمح إلى اكتشاف كيف أن مفهوم الاغتراب أو بالاحرى الموقف الوجودى عند تلش هو موقف النصف ، والنصف ، النقيض ، والنقيض ، الايمان ، والالحاد ، فسوف نقسم كل فصل من هذه الفصول إلى نصفين : نصف نتناول فيه وجها من هذه الوجوه التى يتعامل معها تلش المؤمن ، ونصف آخر نكشف فيه الموقف الخفى لتلش الملحد من ذلك الوجه . ولسوف نتناول فى هذا الفصل موقفه الايمانى ، وكذا موقفه الالحادى من الطبيعة الانسانية، ولسوف نبدأ بتناول مفهومه فى الطبيعة الماهوية أو الدينية للانسان والتى تناقض طبيعته المغتربة أو المتشوهة ، وذلك استنادا إلى قوله الذى مؤداه : "لكى يفهم المرء أى تشوه يتحتم عليه أن يعرف قبلا طبيعته الماهوية أو غير المتشوهة."(١) فمعرفة الطبيعة الماهوية أو الدينية للانسان هى ، كما تؤكد هذه العبارة ، الشرط المسبق لمعرفة الطبيعة المغتربة .

لقد بدأ تلش المؤمن هذا الجانب الايمانى بتخصيص ثلاث دلائل أو علامات marks للطبيعة الماهوية أو الدينية للانسان . هذه الدلائل هى : الايمان faith ، واقرار الانسان لتناهيه الفعلى الذى خلقه الله عليه، والحب . وهو لم يفرد لهذه الدلائل

1) Tillich , P., Systematic Theology , Vol .2, P.4.

مناقشة خاصة في كتابه " اللاهوت النسقي" الذي يقدم فيه خلاصة مذهبه في الطبيعة الماهوية أو الدينية للانسان ، بل ناقشها في ثنايا مناقشته لثلاثة دلائل أخرى- هذه الدلائل الاخيرة سوف نناقشها تفصيلا في الفصل الثالث الذي خصصناه لمناقشة موقف تلش من الطبيعة المغترية للانسان - تناقض هذه الدلائل ومن ثم تميز الحالة المغترية للانسان باعتبارأن هذه الحالة الاخيرة تناقض ، كما سبق أن ذكرنا ، حالته الدينية.. هذه الدلائل هي : اللاإيمان (أو عدم الايمان unbelief والهيوبرس Hu-bris أو التكبرpride أو السمو - الذاتي self-elevation[1] الذي يشير في رأيه إلى تلك الحالة التي يرفض فيها الانسان اقرار تناهيه الفعلي ومن ثم يحاول السمو بذاته فوق كل ما هو معطى اعتقادا منه أن بامكانه أن يجعل من ذاته ذاتا معادلة للذات الالهية أعني ذاتا لامتناهية ، وأخيرا الكونكيوبسنس Concupiscence الذي يناقض في رأيه ، كما سوف نرى تفصيلا في الفصل الثالث ، الحب.

والايمان عند تلش يشير إلى تلك الحالة التي يكون فيها الانسان متحدا مع الله ومتجها بكينونته كلها صوب الاله . [٢] والايمان بهذا المعنى ليس هو مجرد الرغبة في الايمان بتعاليم الكنيسة ، ولا هو مجرد فعل صادر عن ملكة معينة من الملكات التي يتمتع بها الانسان كالرغبة، أو الارادة ، أو العاطفة ، بل هو بالاحرى فعل صادر عن شخصية المرء كلها أو عن كينونته في شموليتها وتشارك فيه سائر الملكات التي تشكل هذه الكينونة.[٣] هذا هو السبب الذي جعل تلش يهتم في كتابه "اللاهوت النسقي" بتوضيح الجوانب الخلقية ، والعقلية أو المعرفية ، والعاطفية للايمان .

فمن الناحية الخلقية ، هكذا يؤكد تلش ، يشير الايمان -باعتباره أحد الدلالات الرئيسية للطبيعة الماهوية أو الدينية للانسان - إلى عدم انفصال ارادة الانسان عن ارادة الله ومن ثم إلى عدم حاجته إلى شريعة أو قانون يملي عليه ما يجب

1) Ibid ., PP . 49-51 .
2) Ibid ., P.47.
3) Ibid ., PP. 47-49 .

أن يفعله وما لا يجب أن يفعله ، وذلك بسبب عدم انفصاله عن مصدر كل قانون وكل شريعة وكل قاعدة خلقية أعنى الاله .[1] ففى الحالة الماهوية أو الدينية التى يعتبرها تلش ، كما سنرى فيما بعد ، حالة إمكان صرف لم تتحقق مطلقا فى أى مرحلة من مراحل التطور التاريخى للمرء بل تظل دوما حالة إمكان هذا على الرغم من أنها تكون حاضرة دوما فى داخلنا ، والتى يعتبرها أيضا ، متابعا فى ذلك كيركيجورد ، حالة من البراءة المخلوقة من قبل الله تعالى وتشبه تماما براءة الطفل ، ليس هناك قانون (أو شريعة) منفصل عنى يملى علىّ ما يجب ومالا يجب أنْ يكون وذلك لأن الانسان يكون فى هذه الحالة متحدا مع الله الذى هو مصدر كل قانون وكل شريعة ومن ثم يكون هناك تطابق فى حالة الامكان بين ما يجب أن يكون وما هو كائن . هذا التطابق المطلق أو الهوية المطلقة بين الحالتين لا يفسح مكانا لشريعة أو لقانون منفصل قد يملى على ما يجب ومالا يجب أن أفعل . ولقد لخص تلش كل ذلك عندما كتب يقول : "فى حالة الامكان الصرف أو البراءة المخلوقة (وهى ليست مدرجا تاريخيا يتحقق بالفعل فى أى مرحلة من مراحل تطور المرء) ليست هناك شريعة ،لأن الانسان يكون متحدا من الناحية الماهوية مع ذلك الذى ينتمى إليه : مع الأساس الالهى لعالمه ولذاته. ففى هذه الحالة التى هى حالة امكان يكون هناك تطابق بين ما يجب أن يكون وما هو كائن." [2] والايمان يشير من الناحية العقلية أو المعرفية إلى عدم تمزق أواصر التشارك العقلى أو المعرفى للانسان فى الحياة الالهية .[3] وذلك لان الحالة الماهوية أو الدينية للانسان، التى هى مجرد حالة إمكان صرف، تتسم باتحاد الذات العارفة بذلك الذى تنتمى إليه والذى هو مصدر كل معرفة . ومن ثم فهو فى هذه الحالة لا يتساءل عن الاله ، وذلك لانه يكون أصلا متحدا معه ، حيث ان التساؤل عن الاله يشترط سلفا الانفصال أو الاغتراب عنه . وأخيرا يشير الايمان من الناحية العاطفية إلى اتحاد حب الانسان لذاته

1) Ibid ., PP. 47 -48.
2) Ibid ., Vol .3,P. 48 .
3) Ibid ., Vol .2, P. 47 .

مع حبه لله، بحيث لا يكون هناك ثمة تغاير بين هذين الضربين من الحب، نظرا لان الحالة الماهويه أو الدينية للانسان تتسم " بوحـدة حب الانسان لذاته مع حبه لله ".(١)

هذا المعنى للايمان يظل ناقصا إلى أن يتحد مع اقتناع تلش الراسخ الذى أكده مرارا وتكرارا والذى مؤداه : " إن معنى الايمان هو أن تكون مهتما اهتماما مطلقا بذلك الذى يجب أن يكون والذى هو بالفعل محل اهتمامنا المطلق . هذا يعنى أن الايمان هو الحالة التى يستحوذ فيها على المرء اهتماما مطلقا والاله هو الاسم الذى يخلع على مضمون ذلك الاهتمام ... إن المسيحية تزعم أن الاله الذى تجلى فى يسوع الذى هو المسيح هو الاله الحقيقى ، الموضوع الحقيقى لاهتمام مطلق ولامشروط . وتزعم أيضا أن سائر الآلهة الاخرى ، مقارنة بهذا الاله ، أدنى من أن تكون موضوعات مشروعة لاهتمام مطلق ، وإذا ما أحيلت إلى موضوع لاهتمام مطلق ، فإنها تغدو أصناما . "(٢) هذا المعنى للايمان أو للاهتمام المطلق يتضح بصورة أكثر من خلال نص تلش التالى الذى يقول : "إن الدين هو الحالة التى يستحوذ فيها على المرء اهتماما مطلقا ، اهتماما يجعل سائر الاهتمامات الاخرى تبدو ، مقارنة به ، اهتمامات ثانوية ويكون ذلك الاهتمام ذاته محتويا على الاجابة على التساؤل المتعلق بمعنى حياتنا . ولهذا يكون هذا الاهتمام اهتماما جادا تماما وينم عن الرغبة فى التضحية بأى اهتمام متناه متعارض معه . والاسم الدينى الشائع لمضمون ذلك الاهتمام هو الله – الاله أو الآلهة".(٣) فى ضوء هاتين العبارتين يمكن القول ان تلش يرى أن الايمان أو الدين هو حالة اهتمام مطلق . هذه الحالة تتملك المرء فيبدو كل اهتمام آخر ، مقارنة بهذا الاهتمام ، اهتماما عارضا أو ثانويا أو تافها . والاسم الدينى الشائع الذى يطلق على مضمون ذلك الاهتمام هو الله . والدين بهذا المعنى ليس هو مجرد ملكة خاصة

1) Ibid ., P.48 .
2) Tillich , P., 'Aspects of a Religious Analysis of Culture', Theology of Culture , P.40
3) Tillich , P., Christianity and the Encounter of the World Religions , P. 45 , Columbia Univ . Press , New York and London , 1963 , 1964.

تضاف إلى سائر الملكات الاخرى الخاصة بالحياة الروحية للانسان ، " بل يمثل بعد العمق فى سائر ملكات الحياة الروحية للانسان ."[1] هذا يعنى ، هكذا يكرر تلش فى موضع آخر ، " أن الايمان باعتباره اهتماما مطلقا هو فعل للشخصية فى شموليتها . إنه يحدث فى مركز الشخصية الحية بسائر عناصرها . فالايمان هو أكثر أفعال الذهن الانسانى تمركزا . إنه ليس مجرد حركة لقطاع خاص أو لوظيفة خاصة من الوظائف التى تشكل كينونة الانسان ككل . إن سائر الوظائف تتحد فى فعل الايمان ."[2] هذا المعنى الذى قدمه تلش للايمان ينطوىء فى رأينا على نتائج الحادية خطيرة سوف نكشف عنها فى الجزء الثانى من هذا الفصل وذلك فى معرض اكتشافنا لموقف تلش الملحد من الطبيعة الماهوية أو الدينية التى يخلعها تلش المؤمن على الانسان .

أما الدلالة الثانية التى قدمها تلش المؤمن للطبيعة الماهوية أو الدينية للانسان فهى إقرار الانسان لتناهيه الفعلى الذى فطره الله عليه . هذه الدلالة يعدها تلش الوجه الآخر للايمان .[3] والذى يقصده بذلك هو أن حالة الايمان تحتم إقرار الانسان لتناهيه الفعلى ، فكلاهما وجهان لعملة واحدة هى الانسان نفسه . هذا الاقرار للتناهى يجعل الانسان بمأمن من خطر داهم يتربص به دوما . فالانسان يستطيع دوما ، وكما وكما سنرى تلش يؤكد فيما بعد ، تصور امكانية لاتناهيه . غير أن هذا التصور يظل دوما محض تصور أو امكانية مجردة يستحيل تحقيقها بالفعل ومن ثم فإن تصور الانسان أن بامكانه تحويل هذه الامكانية المتخيلة إلى حقيقة واقعة هو تصور أحمق يستحيل تحقيقه بالفعل . فالانـسان لا يملـك سـوى أن يقر تناهيه الفعلى ، وان يقر بالتالى أن اللاتناهى هو صفة لله وحده . هذا الاقرار هو فى رأى تلش أحد الدلالات

---

1) Tillich , P., 'Religion as a Dimension in Man's Spiritual life', Theology of Culture , PP. 5-6 .
2) Tillich , P., Dynamics of Faith , P.4, Ruskin House , George Allen and Unwin Ltd., London , 1957 .
3) Tillich , P., Systematic Theology , Vol .2, P.50 .

الرئيسية للطبيعة الماهوية أو الدينية للانسان . (١)

هذا الاقرار للتناهي لا يعده تلش فعلا صادرا عن ملكة او جانب معين من الجوانب التي تشكل الانسان كانسان ، بل يعده ، مثله في ذلك مثل فعل الايمان ، فعلا تقوم به الشخصية أو الكينونة في شموليتها . ولكونه كذلك فهو ينطوى في رأيه على جانب ميتا فيزيقي ، وجانب أخلاقي ، وجانب معرفي . والجانب الميتافيزيقي يتمثل في رفض الإنسان مطابقة الحقائق الجزئية التي يقوده إليها بحثه الميتافيزيقي بالحقيقة المطلقة . فالبحث الميتافيزيقي هو في جوهره بحث عن الحقيقة . وإقرار التناهي يعني هنا إقرار المرء أن أي حقيقة قد يصل إليها من خلال بحثه الميتافيزيقي هي حقيقة جزئية لا ترقى مطلقا إلى مرتبة الحقيقة المطلقة أو الحقيقة في ذاتها .(٢) أما الجانب الاخلاقي فيتمثل في رفض الانسان مطابقة خيره المحدود بالخير المطلق . فالخير المطلق هو صفة لله وحده ، أما سائر الوان الخير الانساني فهي ، قياسا بالخير الالهي المطلق، خيرات محدودة أو متناهية .(٣) أما الجانب المعرفي فيتمثل في رفض المرء مطابقة إبداعاته الثقافية والحضارية التي يتوصل إليها بالابداع أو الخلق الالهي ، فلا يعزو لابداعاته أهمية لامتناهية لان ذلك يحيلها إلى أصنام تتمتع بصفة الاهتمام المطلق.(٤)

أما الدلالة الثالثة التي يعزوها تلش المؤمن للطبيعة الماهوية أو الدينية للانسان فهي الحب . هذه الدلالة قدمها تلش المؤمن باعتبارها تناقض تلك الدلالة التي يخلعها على الحالة المغتربة للانسان والتي سوف نناقشها تفصيلا في الفصل الثالث أعني الكونكيوبسنس التي يعتبرها ، كما سوف نرى ، رغبة لا تشبع مطلقا. وهو فعل

---

1) Ibid ., PP. 49 - 51 .
2) Ibid ., P. 51 .
3) Ibid ., Loc . cit .
4) Ibid ., Loc . cit .

ذلك فى كتابه " اللاهوت النسقى " الذى خصصه لتقديم مذهبه فى الطبيعة الماهوية أو الدينية ، وكذا مذهبه فى الطبيعة المغتربة ، بطريقة مفصلة مدروسة . حقا ، لقد كتب تلش يقول : " من الواضح أن صفات الوجود الجديد تناقض صفات الاغتراب ، أعنى الايمان بدلا من اللايمان ، وإقرار التناهى بدلا من الهيوبرس ، والحب بدلا من الكونكيوبسنس . "[1] وهذا القول يعنى أن الدلائل الثلاث التى يخلعها تلش على الحالة الماهوية أو الدينية للانسان - الايمان ، واقرار التناهى ، والحب - تناقض تلك الدلائل الثلاث التى يخلعها على الحالة المغتربة والتى سوف نناقشها بالتفصيل فى الفصل الثالث أعنى اللايمان ، والهيوبرس ، والكونكيوبسنس . ولكن تلش عرّف الكونكيوبسنس ، كما سوف نرى فى الفصل الثالث ، بأنها رغبة لا محدودة لا تشبع أبدا نظرا لأنها ليست موجهة إلى موضوع محدد ، ثم جعل الحب ، باعتباره يصف الحالة الماهوية للانسان ، مناقضا للكونكيوبسنس ، والأمر الذى يريد أن يصل إليه من ذلك هو أن الحب فى سائر صوره وأشكاله - الابيثيميا أو اللبيدو غير المتشوه ، والايروس ، والفيليا ، والآقاب - يتجه دوما ، على النقيض من الكونكيوبسنس ، إلى موضوع محدد . " فالحب فى سائر صوره واشكاله ، " هكذا يقول تلش ، " يتجه دوما إلى موضوع محدد يرغب حامل الحب فى الاتحاد معه . "[2] وذلك بغية الحصول على الاشباع . أما الكونكيوبسنس فلا يتجه إلى موضوع محدد لانه عبارة عن رغبة متشوهة ولا متناهية ومن ثم لا تشبع أبدا من خلال أى موضوع معطى . هذا المعنى سوف يأتى بصورة مفصلة فى الفصل الثالث .

إذا كان تلش يرى أن الطبيعة الدينية للانسان تتمتع بالدلائل الثلاث السابقة ، فهو يرى أيضا أن هذه الطبيعة تتمتع كذلك ببنية أنطولوجية خاصة . هذه البنية لا يشارك فيها الانسان فحسب ، بل تشارك فيها سائر الموجودات الاخرى ، وهذا هو

---

1) Ibid., P.177.
2) Ibid., P. 54 .

المقصود بكونها انطولوجية . وهو يتابع هيدجر فى التاكيد على أن طبيعة الانسان تحتوى على المدخل الممكن الوحيد المفضى إلى الانطولوجيا . فالتعرف على طبيعة الانسان سوف لا يؤدى فى رأيه إلى تشييد مذهب انسانى انثروبولوجي فحسب، بل إلى تشييد مذهب انطولوجي أو مذهب فى الوجود عامة أو فى الوجود ذاته . هذا هو السبب الذى جعله يؤكد على أنه يتحتم على الانسان " أن يعى الحقيقة التى مؤداها أن الانسان نفسه هو الباب المفضى إلى مستويات أعمق للوجود ، ان وجوده نفسه يحتوى على المدخل الممكن الوحيد إلى الوجود ذاته . "(١)

تجدر الاشارة هنا إلى أنه يمكن النظر إلى طبيعة الانسان بطريقتين . هاتين الطريقتين هما ، كما يقول تلش ، انعكاس " للحقيقة التى مؤداها أنه فى حالة معرفة الانسان لنفسه (أو لطبيعته) يكون الانسان نفسه ليس فقط الموضوع القابل لان يعرف بل أيضاً الذات العارفة نفسها . فباعتباره جزء من الحقيقة التى يحاول تفسيرها يكون الانسان نفسه موضوعا لسائر مناهج المدخل العلمى إلى الحقيقة ..وباعتباره الذات التى تنظر إلى الحقيقة (بما فى ذلك ذاته هو) لن يستطيع أن يفهم نفسه إلا من خلال وعيه المباشر ببنيته الذاتية ... والمناهج التى استخدمت فى هذا الصدد هى المنهج الحدسى (برجسون) ، والمنهج الفينومينولوجى (هوسرل) ، والمنهج الوجودى (هيدجر- سارتر). "(٢) هذه الطائفة الاخيرة من المناهج هى التى ينتمى إليها مدخل تلش إلى طبيعة الانسان ومن ثم إلى الانطولوجيا أو إلى طبيعة الوجود عامة . فهو الذات التى تنظر إلى الحقيقة (بما فى ذلك ذاته هو) ، وهو يفهم نفسه من خلال وعيه المباشر - أعنى من خلال وعيه الذاتى أو معرفته الذاتية أو خبرته المباشرة الفورية بلا واسطة - ببنيته الذاتية التى لا يجدها فى ذاته وفى كل موجود انسانى آخر فحسب ، بل يجدها

1) Ibid ., Vol.1, P. 62.
2) Tillich ,P., 'Abstracts of Papers', TheJournal of Philosophy , Vol . XL 111 (January - December , 1946) , PP. 675 -676 .

أيضا ، بطريق المماثلة أو القياس على الأقل ، فى كل شىء يتمتع بالوجود . فالانسان فى رأيه يعى " بطريقة مباشرة وفورية بنية الوجود وعناصرها . "(١)

إذا كان تلش يرى هكذا أن التعرف على طبيعة الانسان أو على الوجود الانسانى هو الطريق المفضى إلى التعرف على طبيعة الوجود عامة ، فإن هذا لا يعنى أنه يرى أن دراسة الانسان ، كموضوع للمعرفة ، أكثر يسرا من دراسة الموضوعات غير الانسانية .إن العكس هو الصحيح . فالانسان فى رأيه " هو أصعب موضوع بالنسبة للعملية المعرفية . "(٢) ولكن إذا كان الأمر كذلك ، فلماذا يصر تلش على أن الطريق إلى الانطولوجيا يتحتم أن يبدأ بدراسة طبيعة الانسان ؟ إن إجابة تلش على هذا السؤال تجرى على النحو التالى : "إن كل موجود يشارك فى بنية الوجود ، ولكن الانسان هو الموجود الوحيد من بين سائر الموجودات الذى يعى هذه البنية بطريقة مباشرة . "(٣) هذا بالاضافة إلى أن الانسان هو الموجود الوحيد " الذى يعى البنيات التى تجعل المعرفة ممكنة . إنه يعيش فى هذه البنيات ويتصرف من خلالها . "(٤) إنه ، بتعبير آخر ، الموجود الوحيد الذى يعى بنية الذات - الموضوع - حيث أن سائر البنيات التى تجعل المعرفة ممكنة ترد فى النهاية إلى هذه البنية - التى تجعل المعرفة أو الخبرة المباشرة ممكنة . ومن خلال " خبرته المباشرة بوجوده يستطيع المرء أن يكتشف شيئا من طبيعة الوجود عامة . "(٥) وذلك لان الانسان هو " ذلك الموجود الذى تتحد فيه سائر مستويات الوجود ."(٦) ولهذا السبب يستطيع ، من خلال المعرفة الذاتية أو الوعى الذاتى أو الخبرة المباشرة بلا واسطة ،أن يصل ليس إلى معرفة وجوده فحسب ، بل إلى معرفة انطولوجية فى نفس الوقت . فعندما يحلل الانسان

---

1) Tillich ,P., Systematic Theology , Vol . 1, P. 169 .
2) Ibid ., Loc . Cit .
3) Ibid ., P. 168 .
4) Ibid ., P. 169 .
5) Ibid ., P. 62 .
6) Ibid ., P . 168 .

البنيات التى تجعل المعرفة ممكنة (بنية الذات – الموضوع) ، فإن المفاهيم التى تنتج عن هذا التحليل لاتنطبق على وجود الانسان فحسب ، بل تنطبق أيضا ، بطريق المماثلة أو القياس على الاقل ، على سائر الموجودات الاخرى .

هذه المفاهيم (أو البنيات) الانطولوجية التى يتوصل إليها الانسان من خلال تحليله للبنيات التى تجعل المعرفة أو الخبرة المباشرة ممكنة والتى ترد فى النهاية إلى بنية الذات – الموضوع هى فى رأى تلش مفاهيم " قبلية A priori". فما هو المقصود بكونها كذلك ؟ هل هى " قبلية " بمعنى ان المعرفة بها تكون سابقة على التجربة أو الخبرة المباشرة أو بمعزل عنها ؟ إن اجابة تلش على هذا السؤال هى بالنفى . "فكلمة قبلى ، " هكذا يؤكد هو ، " لا تعنى أن معرفة المفاهيم الانطولوجية هى معرفة سابقة على الخبرة المباشرة ."[(١)] وانما تعنى أن هذه المفاهيم " قبلية " بمعنى " انها تحدد طبيعة الخبرة المباشرة : فتكون حاضرة مع حضور موضوع الخبرة ... إنها تشكل بنية الخبرة ذاتها ."[(٢)] هذا يعنى أنه على الرغم من أن المعرفة بهذه المفاهيم لا تكون معرفة سابقة على الخبرة أو التجربة المباشرة ، فإن هذه المفاهيم ذاتها تكون " مفترضة سلفا فى كل خبرة فعلية ."[(٣)] إنها تكون معطاة given للخبرة ، وذلك لان هذه المفاهيم تشكل بنية الخبرة ذاتها. إنها لا تتمتع بوجود موضوعى جامد ومستقل عن التجربة المباشرة، ولكنها تكون حاضرة مع حضور موضوع التجربة . أما صياغة هذه المفاهيم صياغة علنية فتكون " نتاجا للتحليل النقدى (الفينومينولوجى) للخبرة."[(٤)] هذا يعنى ، بتعبير آخر ، أنه بينما أن هذه المفاهيم الانطولوجية هى مفاهيم " قبلية " بمعنى انها تكون مفترضة سلفا فى كل خبرة أو تجربة فعلية ، فإن الصياغة العلنية لهذه المفاهيم هى وحدها التى تكون صياغة بعدية بمعنى إنها تكون نتاجا للتحليل النقدى

1) Ibid ., P.166 .
2) Ibid .,Loc . cit .
3) Ibid .,Loc . cit .
4) Ibid .,Loc . cit .

الفينومينولوجى للخبرة أو التجربة ذاتها . وعلاوة على ذلك ، إذا كان تلش قد أكد هكذا على أن كلمة "قبلية" لا تعنى أن المعرفة بالمفاهيم الانطولوجية تكون معرفة سابقة على التجربة أو الخبرة المباشرة، فهو أكد أيضا أن كلمة "قبلية" لاتعنى أن هذه المفاهيم تؤلف نسقا جامدا لا يتغير . حقا ، لقد أكد تلش أن العكس هو الصحيح . فهو يقر أن شكل الخبرة أو التجربة الانسانية قد يتغير دوما على مدار التاريخ .[١] غير أنه يصر فى نفس الوقت على أن الشىء المؤكد الوحيد الذى لم يتغير على مدار التاريخ هو أن هناك خبرة ." وطالما أن هناك خبرة ... فهناك أيضا بنية للخبرة، بنية يمكن التعرف عليها من خلال عملية الخبرة ذاتها كما يمكن دراستها دارسة نقدية."[٢] هذا يعنى أن تلش يجد فى الانسان التاريخى أو بالأحرى فى تاريخية الانسان بنية قبلية تتمتع إلى حد ما بالثبات. " هذه البنية هى موضوع المذهب الانسانى الانطولوجى واللاهوتى ... إن الانطولوجيا واللاهوت يتعاملان مع تاريخية الانسان كما هى معطاة للخبرة الحالية والذاكرة التاريخية ."[٣] هذه البنية التى تتمتع بها تاريخية الانسان هى فى رأيه التى تجعل من المستطاع تأسيس مذهب انسانى انطولوجى لاهوتى .[٤]

من هذا المنطلق ينتقد تلش كل أولئك الذين لا يقرون إمكانية تأسيس مذهب انطولوجى انسانى وذلك استنادا إلى حجتهم التى تقول : إن الطبيعة الانسانية تتغير دوما على مدار العملية التاريخية وإن هذا التغير المستمر يجعل من المستحيل الحديث عن طبيعة إنسانية محددة ، ومن ثم إذا كان " المذهب الانسانى ... هو المدخل الرئيسى للانطولوجيا وهو المرجع الاساسى للاهوت ، فإن هذا يعنى أن الانطولوجيا

1) Ibid ., Loc . cit .
2) Ibid ., P. 167 .
3) Ibid ., Loc . cit .
4) Ibid ., Loc . cit .

واللاهوت لن يكونا ممكنين. "(١) وهو يذكر هنا الفلسفة العملية وما يطلق عليه اسم المذهب النسبى التاريخى أو النسبية التاريخية Historical relativism باعتبارهما أبرز ممثلى هذا الاتجاه . وهو يرى أن هذين المذهبين ليسا على صواب فيما ذهبا إليه ، وذلك لان تاريخية الانسان تتمتع فى رأيه ببنية قبلية تتسم إلى حد ما بالثبات وتشكل الاساس التحتى لسائر التغيرات التى حدثت والتى قد تحدث للطبيعة الانسانية . هذه البنية يطلق عليها تلش أحيانا اسم بنية التناهى ، وذلك لان التناهى finitude يعد بالنسبة له ، كما سنرى فيما بعد ، الموضوع الرئيسي للوجود وبالتالى للانطولوجيا . ولقد عبر هو نفسه عن ذلك من خلال النص التالى الذى يقول : " إن الانطولوجيا التى تقصر نفسها على بنية التناهى هى انطولوجيا ممكنة . هذه الانطولوجيا يمكن أن تسمى مذهبا فى الطبيعة الانسانية ... فالمذهب الانطولوجى الانسانى يشيد بنية التناهى كما يجدها الانسان فى داخله وباعتباره مركز وجوده الشخصى . فالانسان هو الموجود الوحيد من بين سائر الموجودات المتناهية الذى يعى تناهيه ، ولهذا يمر الطريق إلى الانطولوجيا عبر المذهب الانسانى . "(٢)

هذا المدخل التيلشى إلى الانطولوجيا يماثل تماما مدخل هيدجر الذى عرضه فى كتابه " الوجود والزمان " . فكلاهما يتخذ من الوجود الانسانى مدخلا إلى الانطولوجيا . ولقد عبر هيدجر عن موقفه على النحو التالى : " إذا كنا ننشد الوصول إلى المفهوم الاساسى 'للوجود' وإلى تلخيص المفاهيم الانطولوجية التى يتطلبها وكذا إلى التغيرات التى تخضع لها بالضرورة ، فنحن نحتاج إلى مفتاح لحل هذا اللغز . ولسوف نواصل سعينا نحو مفهوم 'الوجود' من خلال تفسيرنا لكينونة خاصة معينة ، أعنى الديزاين ، ولسوف نصل عن طريق الديزاين إلى آفاق فهم الوجود وإمكانية تفسيره ، وهذا الطابع الخاص نسبيا المميز لفحصنا لن يطمس عمومية مفهوم

---

1) Ibid ., Loc . cit .
2) Tillich , P., 'Existential Philosophy : its Historical Meaning', Theology of Culture , P . 98.

'الوجود'. ولكن هذه الكينونة نفسها ، الديزاين ، هى كينونة تاريخية . ولهذا يغدو الايضاح الانطولوجى لها بالضرورة ايضاحا تاريخيا . "[١] وفى موضع آخر لخص هيدجر نفس هذا المدخل فى الكلمات الآتية : " إن الاقتراب من حقيقة الوجود يكون ... من خلال الديزاين (الكينونة) التى يكون عليها الانسان . "[٢] وأوضح وليم باريت هذا المدخل الذى تبناه هيدجر على النحو التالى : " إن هيدجر يهدف إلى توضيح معنى الوجود - الوجود العام - كما هو كائن فى كل مكان وفى سائر الاشياء ... إنه ينشد اكتشاف معنى الوجود من خلال تحليل ووصف الوجود الانسانى . "[٣] ونظرا " لان هيدجر يرى ، " هكذا يضيف باريت ، " أن الانسان هو حيوان ميتافيزيقى (انطولوجى)؛ فهو يكون فى الوجود مهتما بوجوده هو . فالانسان يسعى إلى فهم وجوده هو ، وهذا السعى نفسه هو حقيقة تصف وجوده بعمق. وهو يطرح مشكلة الوجود العام ، من خلال وضع وجوده هو موضع تساؤل . ولهذا يجب أن تبدأ دراسة الوجود العام من هذا الموجود المهتم بوجوده ، هذا إذا كانت تلك الدراسة تبغى إحراز شيىء جديد متعين."[٤] أما تلش نفسه فقد نوه إلى التماثل بين مدخله ومدخل هيدجر إلى الانطولوجيا عندما قرر أن هيدجر يرى " أن الكينونة الوجودية ، أو الديزاين ، أو الانتماء الذاتى ، هى الباب الوحيد المفضى إلى الوجود ذاته . "[٥] نستخلص من كل ذلك أن تلش وهيدجر يتخذان من الانسان أو الوجود الانسانى نقطة انطلاقهما نحو الانطولوجيا أو الوجود العام ، وأن كليهما يجد فى تاريخية الانسان بنية قبلية تتمتع إلى حد ما بالثبات وتنطبق ، بطريق المماثلة أو القياس على الاقل، على سائر الموجودات الاخرى .

---

1) Heidegger ,M., Being and Time, P. 63, Translated by Macquarrie, J., and Robinson . E ., Basil Blackwell , 1962 .
2) Heidegger , M., 'On the Essence of Truth', Martin Heidegger Basic Writings from Being and Time (1927) to the Task of Thinking (1964) , P. 141 .
3) Barrett , W ., What is Existentialism ? , P. 25 .
4) Ibid ., P. 26 .
5) Tillich , P., 'Existential Philosophy : its Historicl Meaning', Theology of Culture , P. 93 .

والبنية الانطولوجية الرئيسية للوجود التى يجدها تلش مميزة للطبيعة الماهوية أو الدينية للانسان هى بنية (أو تضايف او قطبية) الذات - العالم أو الذات - الموضوع. وعن هذه البنية كتب تلش يقول : " إن الانسان يكتشف من خلال خبرته أن ذاته لديها عالم تنتمى إليه . والبنية الانطولوجية الرئيسية تشتق من تحليل تلك العلاقة الجدلية المعقدة بين قطبى هذه البنية . فالانتماء الذاتى متضمن فى كل خبرة ... والتساؤل الحقيقى لا يتعلق بماإذا كانت هناك ذوات تتمتع بالوجود . بل يتعلق بما إذا كنا نعى انتماءنا لذواتنا . وهذا الوعى لا يمكن انكاره إلا بعبارة تؤكد ضمننا الانتماء الذاتى ، وذلك لأن الانتماء الذاتى يتأكد من خلال الافعال السلبية كما يتأكد من خلال الافعال الايجابية . إن الذات ليست شيئا قد يوجد وقد لا يوجد ، إنها ظاهرة أصلية تسبق من الناحية المنطقية سائر قضايا الوجود . "(١) هذا النص يؤكد على أن الذاتية هى أمر واضح بذاته ، ومن ثم فإن إثباتها لا يحتاج إلى براهين ، وأى محاولة لإنكارها هى محاولة عبثية لا طائل من ورائها ، لانه " حتى السؤال الانطولوجى (ما الوجود ذاته؟) "، هكذا يوضح تلش من جديد ، " يفترض سلفا ذاتا تسأل وموضوعا تسأل عنه الذات ، إنه يفترض سلفا بنية الذات - الموضوع باعتبارها بنية الوجود ، وهذه بدورها تفترض سلفا بنية الذات - العالم باعتبارها الرابط الاساسى للوجود . فالذات لديها عالم تنتمى إليه - هذه البنية ذات الطابع الجدلى الكبير - تسبق من الناحية المنطقية ومن ناحية الخبرة سائر البنيات الاخرى . إن تحليل هذه البنية يجب أن يكون المهمة الاولى لكل تحليل انطولوجى. "(٢) هذا يعنى أن تلش يرى أنه ليس هناك من سبيل لانكار الذاتية أو الانتماء الذاتى (أى انتماء المرء لذاته) الذى يعادله تلش بالتمركز الذاتى اى تمركز المرء فى داخل ذاته Self-centeredness. فالانسان، هكذا يؤكد تلش، هو ذات أولا وقبل كل شيء، وتلك حقيقة يستحيل إنكارها.

---

1) Tillich , P., Systematic Theology , Vol . 1, P . 169 .
2) Ibid ., PP.164 - 165 .

ولكن ما الذى يقصده تلش بقوله إن الانسان هو عبارة عن ذات أو هو كائن يتمتع بالذاتية ؟ وإجابته على هذا السؤال هى أن تكون ذاتا معناه أن تكون موجودا متمركزا، منفصلا عن كل شىء آخر حتى تستطيع النظر إليه وأن تتدبره وتتصرف حياله . "فعظمة الانسان، " هكذا يؤكد تلش، " تكمن فى كونه متمركزا فى ذاته، فانفصاله عن عالمه ، يجعله قادرا على النظر إليه باعتباره عالما . "[1] ولكن الانسان لا يعى نفسه على أنه ذات متمركزة في ذاتها أو منتمية إلى ذاتها ومن ثم منفصلة عن كل شىء آخر فحسب ، بل يعى أيضا وفى نفس الوقت أن ذاته تنتمى إلى ذلك الذى تنظر إليه . ولقد أكد تلش نفسه ذلك الانتماء من خلال كلماته التالية التى تقول : " ان تكون ذاتا معناه أن تكون منفصلا إلى حد ما عن كل شىء آخر ، وأن تضع كل شيىء آخر كمقابل للذات ، وأن تكون قادرا على النظر إليه والتصرف حياله . ومع ذلك ، فإن هذه الذات تعى فى نفس الوقت أنها تنتمى إلى ذلك الذى تنظر إليه . فالذات تكون 'فيه' "The self is 'in' it"[2] ولكن ما هو ذلك الشىء الذى تنظر إليه الذات كشىء منفصل عنها ومنتميا إليها فى نفس الوقت ومن ثم تكون "فيه" بمعنى ما ؟ والاجابة على هذا السؤال هى أن الانسان يعى أولا وقبل كل شىء أنه جزء من البيئة التى يعيش فيها . وهو ، بتعبير أدق ، يعى أنه على الرغم من أنه منفصل بمعنى ما عن البيئة التى يعيش فيها ، إلا أنه ينتمى إليها ويعتمد عليها فى الآن عينه . وهذا يعنى أن كليهما " يحدد الآخر . "[3] والمقصود بذلك هو أن العلاقة بينهما هى علاقة قطبية أو علاقة تضايف . فكل قطب منهما يكون محددا بالقطب الآخر بمعنى انهما يعتمدان أو يتوافقان على بعضهما توافقا متبادلا ، هذا على الرغم من أنهما يكونان فى نفس الوقت مستقلين عن بعضهما استقلالا تاما . هذا يعنى باختصار أن تلش يرى أن كل قطب منهما يكون منفصلا عن القطب الآخر، ومعتمدا عليه فى نفس الوقت.

---

1) Tillich , P., 'Loneliess and Solitude' , The Boundaries of Our Being, P . 17 .
2) Tillich , P., Systematic Theology , Vol . 1,P. 170 .
3) Ibid ., Loc . cit .

من هنا راح تلش يقرر أن كل موجود يتمتع بالوجود " لديه بيئة يعيش فيها ... هذه البيئة تتكون من تلك الاشياء التى يقيم معها علاقة متبادلة فعالة. فالموجودات المختلفة التى تتواجد فى حيز مكانى محدد تكون لديها بيئات مختلفة . فكل موجود لديه بيئة على الرغم من أنه ينتمى إلى بيئته . "(١) والعلاقة بين الاثنين هى لذلك علاقة قطبية أو تضايف أو توافق متبادل. .

ولكن الانسان ، هكذا يقول تلش، هو الموجود الوحيد من بين سائر الموجودات الذى لديه أنا - ذات ego-self. ولهذا فهو الموجود الوحيد الذى لديه ذاتا بالمعنى الكامل . ولقد عبر هو عن ذلك على النحو التالى : "يمكننى أن أقول إن الذرات وكذلك الحيوانات تتمتع بالتمركز الذاتى وذلك فى حالة ما يكون رد فعلها تجاه أى منبه معتمدا على كل بنيوى structural whole . ولكن الانسان وحده يتمتع بذات متمركزة على النحو الكامل . إنه يمتلك ذاته فى شكل الوعى الذاتى . فهو لديه أنا - ذات."(٢) هذا يعنى أن تلش يرى أن الذاتية (أو التمركز الذاتى أو الانتماء الذاتى) لا تنطبق على الانسان فحسب، بل تنطبق أيضا على كل شىء يتمتع بالوجود. فكل شىء يتمتع بكل بنيوى منفصل ومتمركز فى ذاته الامر الذى يجعل رد فعله تجاه أى منبه أو مثير أو باعث أو دافع آخر معتمدا على ذلك الكل البنيوى، يكون متمتعا بمعنى ما بالذاتية. هذا ينطبق على الحيوانات كما ينطبق على الجماد بل وعلى الذرات ، طالما أن كل واحدة منها هى عبارة عن كل بنيوى منفصل ومتمركز فى ذاته ويمارس عملية رد الفعل تجاه أى منبه طبقا لذلك الكل البنيوى. هذا بالاضافة إلى أن كل شىء يتمتع بالوجود لا يتمتع بالذاتية فحسب ، بل ينتمى أيضا إلى البيئة التى هو منفصل عنها ومنتمى إليها فى نفس الوقت وبالتالى يوجد "فيها" بمعنى ما. ولكن الانسان، هكذا يؤكد

---

1) Ibid ., Loc . cit .
2) Ibid ., PP . 169 - 170 .

النص، هو الموجود الوحيد الذى يتمتع بالذاتية على النحو الكامل ، وذلك لان لديه وعيا ذاتيا أو أنا - ذات . وهذا يجعله يتمركز فى ذاته تمركزا كاملا ويمتلك ذاته على النحو الكامل . هذا لا يعنى أن تلش يجعل الذات مرادفة للأنا - ذاتا أو لوعى المرء المباشر بذاته . فمثل هذا الظن هو ظن خاطىء ، وذلك لان تلش يرى أن معنى الذات اشمل من معنى الأنا - ذات أو الوعى الذاتي . هذه الرؤية متضمنة فى النص التالى الذى يقول : " إن مصطلح الذات أشمل من مصطلح 'الأنا' . فهو يشتمل على الاسس الواعية (أو الشعورية) واللاواعية (أو اللاشعورية) للانا الواعى بذاته وللوعى الذاتى (الكوجيتو بالمعنى الديكارتى) . ولهذا يجب أن نعزو الذاتية أو التمركز الذاتى بمعنى ما إلى سائر الموجودات الحية وأن نعزوها ، بطريق المماثلة (أو القياس) ، إلى أى كل متفرد حتى فى المملكة غير العضوية . من هنا أستطيع أن أقول ان الذرات وكذلك الحيوانات تتمتع بالتمركز الذاتى ، وذلك عندما يكون رد فعلها تجاه أى منبه معتمدا على كل بنيوى . ولكن الانسان وحده يتمتع بذات متطورة تماما ومتمركزة على النحو الكامل . إنه يمتلك ذاته فى شكل الوعى الذاتى . فهو لديه أنا - ذات . "(1) هذا النص يوضح أن تلش يرى أن معنى الذات يشتمل على الشعور واللاشعور ، اللذان يشكلان الاساس لكل من الانا ذات أو الأنا الواعية بذاتها على نحو مباشر ، والوعى الذاتى أو الكوجيتو الديكارتى الذى يشير إلى الذات المفكرة . والذات هى فى النهاية كل متفرد متمتع بالتمركز الذاتى أو الانتماء الذاتى ، لذلك فهى لا تطلق على الانسان فحسب ، بل تطلق أيضا على أى موجود آخر وذلك فى حالة ما يكون ذلك الموجود - حيوانا كان أم نباتا أم خلاف ذلك - يقوم برد فعله تجاه منبه أو مثير معين ككل متفرد . ولكن الانسان هو الموجود الوحيد من بين سائر الموجودات الذى ارتقى أو تطور إلى درجة الوعى الذاتى أو الأنا - ذاتا وبالتالى إلى مستوى الذاتية بمعناها الكامل. إنه يمتلك ذاته على النحو الكامل من خلال وعيه الذاتى. هذا بالاضافة إلى أن الوعى الذاتى لا

1) Ibid ., Loc . cit

يجعل الانسان لديه بيئة أسوة بسائر الموجودات الأخرى فحسب، بل يمكنه من أن يتجاوز كل بيئة ممكنة وأن يكون لديه عالم . ولقد كتب تلش فى هذا المعنى يقول : "نظرا لأن الانسان لديه انا – ذات فهو يستطيع أن يتجاوز كل بيئة ممكنة . إن الانسان لديه عالم . والعالم ، مثله فى ذلك مثل البيئة ، هو مفهوم تضايفى . فالانسان لديه عالم ، على الرغم من أنه 'فيه' فى نفس الوقت ."[1] والعالم فى رأى تلش هو ذلك الكل البنيوى الذى يشمل ويتجاوز سائر البيئات ، إنه يتجاوز تلك البيئات التى لدى الموجودات التى تفتقر إلى الذات بالمعنى الكامل ، كما يتجاوز أيضا البيئات التى يعيش فيها الانسان بصورة نسبية ."[2] فالانسان يعيش فى البيئة بصورة نسبية (غير مطلقة) أو كمرحلة أولية فقط نظرا "لأنه ، على النقيض من سائر الموجودات ، ليس لديه بيئة فحسب ، بل أيضا لديه عالما ، والعالم هو الوحدة البنيوية المكونة من سائر المضامين الممكنة . وهذا هو ما يجعل الانسان اسمى الموجودات ."[3] حقا، لقد أكد تلش مرارا وتكرارا على " أن الانسان لديه عالما اعنى ، كلا بنيويا مؤلفا من اجزاء لا تحصى ، لديه كونا cosmos، على حد قول الاغريق ، وذلك نظرا لذلك الطابع البنيوى لعالمه الذى يجعل الانسان منفتحا عليه من خلال أفعال التلقى والتبديل التى يقوم بها . إن امتلاك عالم يفوق امتلاك بيئة . صحيح أن الانسان ، مثله فى ذلك مثل أى موجود آخر ، يمتلك بيئة ، ولكنه ، على النقيض من الحيوانات ذات المرتبة العليا ، على سبيل المثال ، ليس محددا ببيئة . إنه يستطيع أن يتجاوز بيئته فى أى اتجاه ، فى الخيال ، والفكر، ومن خلال الفعل (هذا يتبدى ، على سبيل المثال ، من خلال الوان اليوتوبيا الاجتماعية أو من خلال المفاهيم الانطولوجية أو من خلال اكتشافات الفضاء). إن الانسان يمتلك العالم عبر كل جزء من أجزاء بيئته . إن ملاقاته لاى موضوع من الموضوعات المحيطة به هى دوما ملاقاة مع الكون المتجلى فى موضوع معين . إن

---

1) Ibid., P. 170
2) Ibid., Loc . cit .
3) Ibid., Vol .3,P. 36 .

الانسان لا يلاقى هذه الشجرة عينها ، إنه يلاقيها باعتبارها شجرة من بين أشجار عديدة ، كمثال لجنس الاشجار (فهذه الشجرة عينها تعد تجل خاص للقوة العامة للوجود) . هذه الملاقاة تفترض سلفا التحرر مما هو خاص ، والقدرة على رؤية ما هو عام داخل ما هو خاص . واللغة هى التجلى لهذا التحرر . فاللغة تحيا من خلال عموميات . ولهذا يكون امتلاك العالم ، مرادفا لتجاوز البيئة ، وللحديث بمفاهيم وقضايا ذات معنى ."(١) حقا ، إن القدرة على التحرر مما هو خاص ، وعلى رؤية ما هو عام داخل ما هو خاص ، تتبدى حتى عند ملاقاتنا ، على سبيل المثال ، لشجرة من الاشجار . فنحن لا نلاقى هذه الشجرة أو تلك بعينها ، بل نلاقى أصلا سائر اجناس الاشجار ، وذلك لان هذه الشجرة أو تلك تحيلنا إلى ما ورائها اعنى إلى المعنى العام للشجرية او للشجرية فى ذاتها ومن ثم إلى سائر الاشجار التى توجد فى هذا العالم والتى قد توجد حتى فى سائر أرجاء الكون . ونفس الامر ينطبق على ملاقاتنا لانسان ما ، أو حتى لكوكب من الكواكب كالارض مثلا . هنا يستطيع الانسان أن يلاقى سائر أجناس الكواكب التى قد توجد فى سائر أرجاء الكون من خلال ملاقاته لهذا الكوكب . والامر الذى يساعد الانسان على هذا التحرر مما هو خاص ورؤية ما هو عام داخل ماهو خاص هو اللغة . فاللغة تتعامل مع كليات أو عموميات ، ومن خلالها يستطيع الانسان المشاركة هكذا فى الكون بلا حدود . حقا إنه يستطيع أن يشارك حتى فى أكثر الكواكب انعزالا وبعدا عن الارض . إنه لا يكون أبدا محكوما ببيئته . ففى كل لحظة من لحظات حياته يستطيع الانسان أن يتجاوز أى بيئة معطاة وأن يكون لديه عالما، وأن يشارك فى الكون بلا حدود .

إن التضايف (التواقف او الاعتماد المتبادل) الذى يراه تلش بين الذات والعالم هو الذى جعله ينقد سائر النظريات التى تحاول تفسير سلوك الانسان " من منظور بيئى فقط ."(٢) فتلك النظريات تفترض أن الانسان محكوم ببيئته تماما ، فى حين أن

1) Tillich , P., Morality and Beyond , PP .19-20, Ed . By Anshen , R.N., London , Routledge and Kegan Paul , 1963 .
2) Tillich , P., Systematic Theology, Vol .1 , P. 170 .

تلش يؤكد ، على النقيض من تلك النظريات ، " أن الانسان لا يكون أبدا محكوما ببيئة معينة . إنه يتجاوز البيئة دائما عن طريق فهمها وتشكيلها طبقا لمعايير وأفكار عامة . واللغة ، باعتبارها القوة المعبرة عن العموميات (أو الكليات)، هى المعبر الرئيسى عن تجاوز الانسان لبيئته ، عن كونه لديه عالما ."[1] هذا يعنى، بتعبير آخر ، أن تلش يؤكد، ضد هذه النظريات ، " البنية الماهوية (أو الدينية) للواقع، أى بنية الذات والعالم، باعتبارها تناقض الاحوال الوجودية (المغتربة) التى تجعل الانسان محكوما تماما بالبيئة ."[2]

طالما أن تلش يرى أن العلاقة بين الذات والعالم هى هكذا علاقة تضايف ، فإن هذا يعنى بالنسبة له " أن الذات بدون عالم سوف تكون ذاتا خاوية ، وأن العالم بدون ذات سيكون عالما ميتا ."[3] فالذات بدون العالم تكون خاوية بمعنى ان الوعى الذاتى يكون وعيا بلا مضمون حيث أن العالم هو الذى يزود الذات بكل مضمون ممكن ومن ثم لن يكون هناك وعى بالذات ما لم يكن هناك وعى بالعالم . والعكس أيضا صحيح بمعنى " إن الوعى بالعالم ، " هكذا يقول تلش ،" لن يكون ممكنا إلا على أساس الوعى الذاتى الكامل . فالانسان يجب أن يكون منفصلا تماما عن عالمه حتى يستطيع أن ينظر إليه كعالم ."[4] هذه البنية - بنية الذات - العالم - التى يعتبرها تلش البنية الاساسية للواقع تعد فى رايه " الاساس لبنية الذات - الموضوع الخاصة بالعقل."[5] هذا يعنى أنه يرى أن بنية الذهن تسمى بنية الذات - الموضوع ، أما بنية الواقع فتدعى بنية الذات - العالم . هذه البنية الاخيرة هى فى رأيه اساس البنية الاولى، وذلك لان الذات أو الذهن - حيث أنه يجعل الذات مرادفة

1) Ibid ., Loc . cit .
2) Ibid ., Vol . 3, P. 39 .
3) Ibid ., Vol . 1,P. 171 .
4) Ibid ., Loc . cit .
5) Ibid ., Loc . cit .

للذهن [١] – يعد بالنسبة له الحامل الوحيد للعقل الذاتى ، فى حين أن العالم الذى تنظر إليه الذات يعد الحامل الوحيد للعقل الموضوعى . هذا الارتباط بين البنيتين يعنى أن اختفاء أو زوال بنية الذات – العالم يؤدى حتما إلى اختفاء بنية الذات – الموضوع . والعكس صحيح أيضا بمعنى ان اختفاء بنية الذات – الموضوع الخاصة بالعقل يؤدى إلى اختفاء بنية الذات – العالم الخاصة بالواقع وذلك لان العقل ، بمعنى ما ، هو الذى " يجعل الذات ذاتا ، اعنى ، بنية متمركزة ، ويجعل ... العالم عالما ، أعنى ، كل بنيوى . فبدون العقل ، أي بدون لوغوس الوجود ، لن يكون الوجود وجودا فعليا بل وجودا ممكنا فقط ... فى حين أنه حيثما يكون هناك عقل تكون هناك ذات وعالم متواقفان (أو معتمدان) على بعضهما تواقفا متبادلا ."[٢] من هنا يمكن القول إن هناك ارتباط وثيق ، فى رأى تلش ، بين بنية الذات – العالم المتعلقة بالواقع وبنية الذات – الموضوع الخاصة بالعقل .

تجدر الاشارة هنا إلى أن تلش يفرق بين نوعين من العقل . النوع الاول يطلق عليه اسم العقل التكنيكى أو الفنى technical أما النوع الثانى فيطلق عليه اسم العقل الانطولوجى . والعقل الاول يختزل العقل إلى مجرد القدرة على الاستدلال ومن ثم يعبر فقط عن الجانب المعرفى للعقل . أما العقل الانطولوجى فقد عرفه تلش بانه بنية الذهن التى تساعده – أى الذهن – على أن يفهم ويدرك ويشكل الواقع . هذا العقل الانطولوجى يشتمل على سائر ملكات الذهن الإنسانى ومن ثم يضم فى طياته العقل التكنيكى . وفى كتابه "اللاهوت النسقى" يتعامل تلش مع العقل الانطولوجى ، ولكنه يحدد فى نفس الوقت دورا هاما للعقل التكنيكى . فهذا العقل يزود العقل الانطولوجى بالمناهج العلمية اللازمة للاستدلال ومن ثم يساعده على تشييد نسق منطقى مترابط ومحكم . ويؤكد تلش أن العقل الانطولوجى هو عقل متجسد أو متجل

1) Ibid ., PP. 171 -172
2) Ibid ., P.172 .

فى الذهن والواقع معا . وهو يسمى العقل الانطولوجى المتجسد فى الذهن باسم العقل الذاتى ، فى حين أنه يطلق على العقل الانطولوجي المتجسد فى الواقع اسم العقل الموضوعى . هذا يعنى أنه يرى أن الواقع نفسه ، مثله فى ذلك مثل الذهن ، ينطوى على بنية عقلية أو لوغوسية logos structure. فبدون هذه البنية لن يمكن للذهن المُدرِك والمُشكِل أن يدرك ويشكل الواقع . وهو يرى كذلك أن هناك تطابقا بين البنية العقلية أو اللوغوسية للذهن المُدرِك والمُشكِل والبنية العقلية أو اللوغوسية للواقع المُدرك والمتشكل . وهذا هو السبب الذى يجعل بإمكان الذهن المُدرِك والمُشكِل أن يدرك ويشكل الواقع .(١)

فى ضوء ما سبق نستطيع أن نلخص بنية الذات – العالم عند تلش فى الكلمات الآتية : إن الانتماء الذاتى والانتماء للعالم معتمدان على بعضهما البعض ، ومستقلان عن بعضهما البعض معا وفى نفس الوقت . وكل موجود من الموجودات يشارك فى هذه البنية. ولكن هذه البنية لا تتحقق على النحو الكامل إلا على المستوى الانسانى . فالانسان وحده ، من بين سائر الموجودات ، يتمتع بالوعى الذاتى أو الأنا – ذات . ولهذا السبب فهو ينتمى إلى ذاته او يتمركز فى ذاته تمركزا كاملا الامر الذى يجعله يتمتع بالذاتية بكل ما فيها من معنى . هذا الوعى الذاتى يمكّن الانسان من أن يتجاوز البيئة وأن يكون لديه عالم ينتمى إليه ومنفصل عنه معا وفى نفس الوقت . هذا يعنى ، بتعبير آخر ، أن هذه البنية متحققة بمعنى ما فى سائر الموجودات ، ولكنها لا تتحقق على النحو الكامل إلا فى حالة الانسان . وهى لذلك تعد فى رأى تلش البنية الانطولوجية الرئيسية للوجود ، وهى أيضا البنية الرئيسية التى تصف الحالة الماهوية أو الدينية للانسان . وهو يعد تحليل هذه البنية بمثابة الخطوة الاولى فى كل مشروع انطولوجى .

---

1) Ibid ., PP . 71 -79 .

هذا الموقف الذى يتخذه تلش يماثل تماما موقف هيدجر الذى عرضه فى كتابه "الوجود والزمان". فكلاهما يؤكد على أن بنية الذات - العالم هى البنية الرئيسية للوجود وأن تحليلها يعد بمثابة الخطوة الاولى فى كل مشروع انطولوجى. ولقد عبر هيدجر عن موقفه على النحو التالى: "فى ضوء المنظور الذى حددناه كبداية لفحصنا الانطولوجى، يتحتم علينا أن نكشف عن بنية أساسية للديزاين: بنية الوجود - فى - العالم. فمن خلال تفسيرنا للديزاين، نجد أن هذه البنية هى بنية 'قبلية'، وهى لا تتكون من قطعتين ملتصقتين ببعضهما البعض، بل هى كل اولى دائم. ومع ذلك فهى تخول لنا النظر بطرق عديدة إلى الاشياء العديدة التى تتكون منها هذه البنية. هذا يعنى أن الكل الذى يشكل هذه البنية يأتى دوما فى البداية. وإذا وضعنا ذلك فى اعتبارنا دائما، فسوف نستطيع إبراز تلك الاشياء باعتبارها ظواهر. من هنا يكون تحليلنا الانطولوجى مشتملا على الموضوعات الآتية: العالم فى عالميته ....، والوجود - فى - العالم باعتباره وجودا - مع (الآخرين) وباعتباره وجود المرء لذاته ....، والوجود فى (العالم) من حيث هو كذلك ... إن وجود الديزاين لا يمكن إيضاحه إيضاحا صحيحا إلا من خلال تحليل هذه البنية الرئيسية." (١)

إن البنية الانطولوجية الرئيسية (الذات - العالم) تنطوى فى رأى تلش على ثلاث بنيات أخرى هى: بنية التفرد - التشارك، وبنية الدنياميكية - الشكل (أو الثبات) form، وبنية الحرية- المصير. هذه البنيات الثلاثة تشكل البنية الانطولوجية الرئيسية أى بنية الذات - العالم أو بنية الذات - الموضوع، وتضرب بجذورها فيها. هذا بالاضافة إلى أن هذه البنيات الثلاث، مثلها فى ذلك مثل البنية الرئيسية، هى بنيات قطبية أو بنيات متضايفة بمعنى ان كل قطبٌ من اقطابها يعتمد على القطب الآخر اعتمادا متبادلا، هذا على الرغم من استقلالهما عن بعضهما. فمن خلال هذه البنيات الثلاث، "نجد أن كل قطب يكون قطبا ذا معنى طالما أنه يشير ضمنا إلى القطب

---

1)Heidegger , M., Being and Time , P. 65 .

المعاكس opposite له... فنحن نجد في هذه القطبيات الثلاث أن العنصر الاول في كل قطبية يكون معبرا عن الانتماء الذاتي لكل موجود ، عن قدرته على أن يكون شيئا لذاته ، بينما يكون العنصر الثاني معبرا عن انتمائه للوجود ، عن كونه جزء من كون universe موجود ."[1] وطالما أن الانسان يستطيع من خلال وعيه الذاتي المباشر أو من خلال خبرته المباشرة أن يدرك ذاته باعتبارها ذاتا لديها عالم تنتمي إليه ومنفصلة عنه في نفس الوقت، فإن هذا يعني أنه يستطيع أيضا ، من خلال خبرته المباشرة وكذا من خلال تحليله النقدي الفينومينولوجي ، أن يكتشف هذه البنيات الثلاث وأن يعزوها إلى وجوده هو وكذا ، عن طريق المماثلة أو القياس على الاقل ، إلى سائر الموجودات الاخرى . هذا يعني ، بتعبير آخر ،أن تلش يرى أن هذه البنيات لا تنطبق على الوجود الانساني فحسب ، بل تنطبق أيضا على كل شيء يتمتع بالوجود ، ولهذا السبب فهي مثلها في ذلك مثل البنية الانطولوجية الرئيسية ، بنيات انطولوجية .

إن قطبية التفرد – التشارك هي القطبية الاولى التي يناقشها تلش . ونقطة البدء هنا هي تاكيد تلش الذي مؤداه أن " التفرد والتشارك يتواقفان على بعضهما تواقفا متبادلا في سائر مستويات الوجود ."[2] هذا يعني أن تلش يرى " أن التفرد ليس صفة مميزة لطائفة معينة من الموجودات فحسب ، بل هو عنصر انطولوجي ولهذا يتصف به كل شيء يتمتع بالوجود . انه يشكل كل ذات ومتضمن فيها ، وهذا يعني أنه يشكل ، بطريق المماثلة (أو القياس) على الاقل ، كل موجود ومتضمن فيه ."[3] ويمضي تلش إلى ابعد من هذا عندما يقرر[4] ، مع ليبنتز ، ان الذوات هي عبارة عن نوات مغلقة لا نوافذ فيها يمكن من خلالها التطرق أو النفاذ إليها . حقا ، إن الحقيقة

1) Tillich , P., Systematic Theology , Vol. 1, P. 165 .
2) Ibid ., P. 177.
3) Ibid ., PP . 174 - 175 .
4) Ibid ., PP. 174 -176 .

التي مؤداها أن كل انسان ، مثله في ذلك مثل أي موجود آخر ، هو ذات متمركزة في ذاتها بحيث يستحيل اختراقها ، تجعل وجود قطب التفرد أمرا بديهيا أو واضحا بذاته بحيث لا يحتاج إلى برهان . فالتمركز الذاتي معناه التفرد . وطالما أن التمركز الذاتي هو ، كما رأينا ، أمر واضح بذاته ، فإن هذا يعني أن التفرد هو أيضا أمر واضح بذاته . هذا الارتباط الذي يجده تلش بين الذاتية أو التمركز الذاتي والتفرد يتبدى بصورة واضحة من خلال كلماته التالية التي تقول : " ان كل ذات تنتمي إلى ذاتها والذات الكاملة هي التي تنتمي إلى ذاتها على النحو الكامل .إنها تكون مركزا مستقلا، لا تقبل التجزئة أو النفاذ اليها ، ولهذا فهي تسمى بحق باسم الفرد . "(١)

نفس الامر يصدق على القطب الآخر المكون لهذه القطبية في مجموعها أعني قطب التشارك ، بمعنى انه إذا كان قطب التفرد أمرا بديهيا أو واضحا بذاته ، فإن قطب التشارك يتمتع أيضا بهذه الصفة ، وذلك لان كل موجود متفرد يجب أن يحقق في نفس الوقت نوعا من التشارك ، حيث أنه ليس هناك ، في رأى تلش ، تفرد بدون تشارك ، أو تشارك بدون تفرد . فهذان القطبان يتواقفان على بعضهما تواقفا متبادلا في سائر مستويات الوجود . ولكن الموجودات غير الانسانيه لا تتمتع بالذاتية والتفرد الكاملين ومن ثم لا تشارك تشاركا كاملا نظرا لانها تشارك في بيئاتها فقط . اما في حالة الانسان فتصل هذه القطبية إلى شكلها الكامل . " فعندما يصل التفرد إلى الشكل الكامل الذي نطلق عليه اسم الشخص person ، يصل التشارك إلى الشكل الكامل الذي نطلق عليه اسم الكوميونين communion ."(٢) فاكتمال أحدهما يتضمن اكتمال الآخر وذلك لان هذين القطبين ، مثلهما في ذلك مثل قطبية التفرد –

---

1) Tillich ,P., Love , Power , and Justice , PP. 25-26, Oxford Univ . Press , London , New York, Toronto , 1954.

2) Tillich , P., Systematic Theology, Vol. 1, P. 176.

نظرا لأننا لم نجد مقابلا ملائما لكلمة communion الانجليزية في اللغة العربية فقد اضطررنا إلى نقلها معربة . وهي تشير في رأى تلش إلى الدرجة الارقى من التشارك الذي يميز علاقة شخص بشخص أوند بند ، والذي يتم من خلاله تبادل الآراء والأفكار والمشاعر .

التشارك ، يتواقفان على بعضهما تواقفا متبادلا . هذا هو الفارق بين تفرد وتشارك الانسان ، وتفرد وتشارك سائر الموجودات الاخرى . هذا الفارق ليس هو الفارق الوحيد الذى يورده تلش هنا . فهو يكشف عن فارق آخر فى هذا الصدد . فسائر الموجودات الاخرى تشارك فى بيئاتها فقط ، أما الانسان فهو الوحيد الذى يستطيع من خلال وجوده الشخصى أن يشارك فى الكون بلا حدود . وذلك يرجع إلى أن التفرد الشخصى للانسان ينطوى على سمات خاصة كالعقل، واللغة ، والكليات أو العموميات. هذه السمات تجعل البنيات العقلية للكون بكل اشكاله وقوانينه " مفتوحة أمامه . فكل شىء يمكن أن يُدرك وان يتشكل فى الكون يكون مفتوحا أمامه وذلك لانه يمتلك العقل، واللغة ،والكليات . "(١) ولكن على الرغم من أن الانسان يستطيع ، من ناحية الامكان ، هكذا يقول تلش ، أن يشارك فى الكون بلا حدود ، " إلا أنه لا يستطيع أن يشارك مشاركة فعلية كاملة إلا فى ذلك المستوى من الحياة المتعلق بابناء جنسه(اى المستوى الانسانى) - إنه لا يمارس الكوميونين إلا مع أشخاص . "(٢) هذا " الكوميونين ليس شيئا قد يتصف به المرء أو قد لا يتصف به . "(٣) بل هو بالاحرى " صفة جوهرية للفرد ، وليس صفة عارضة . "(٤) هذا بالاضافة إلى أن " الكوميونين يعنى مشاركة الذات المتمركزة والمتفردة تماما لذات اخرى متمركزة ومتفردة تماما ... إذ لا يمكن لفرد أن يوجد بدون تشارك ، كما لا يمكن لشخص أن يوجد بدون كوميونين . ويستحيل أن يتمتع شخص بذات متفردة ومتطورة تماما بدون نوات اخرى متطورة تماما .فإذا لم يواجه الشخص مقاومة من الذوات الاخرى ، ستحاول كل ذات أن تجعل من نفسها ذاتا مطلقة. ولكن مقاومة الذوات الاخرى هى مقاومة لا مشروطة . فقد يستطيع فرد ما أن يقهر عالم الموضوعات باكمله ، ولكنه لن يستطيع قهر شخص آخر دون تحطيمه كشخص . والفرد يكتشف ذاته من خلال هذه المقاومة . وإذا كان لا

---

1) Ibid ., Loc . cit .
2) Ibid ., Loc . cit .
3) Ibid ., Loc . cit .
4) Ibid ., Loc . cit .

يرغب في تحطيم الشخص الآخر ، فإنه يتحتم عليه الدخول معه في علاقة كوميونين. فالشخص لن يكون شخصا إلا من خلال مقاومة الشخص الآخر . ولهذا ، لن يكون هناك شخص بدون ملاقاة مع الاشخاص الآخرين . فالاشخاص لن يكونوا أشخاصا إلا من خلال ملاقاتهم الكوميونية مع أشخاص آخرين."(١)

لقد تأثر تلش هنا بالتحليل الذى قدمه المفكر اليهودى كارل بوبر حول علاقة "الانا – الانت " I- Thou. ولقد اشار تلش نفسه إلى حقيقة هذا التأثر عندما كتب يقول : " ان التفسير الذى قدمه بوبر للدين يمكن أن يسمى تفسيرا وجوديا. لقد ميز بوبر بين الانا –الانت العاقل وبين الانا – الانت غير العاقل . هذا التمييز ينطوى على المشكلة الرئيسية بالنسبة للوجودية أعنى المشكلة التى تتعلق بكيف تصير أنا واعية أو عاقلة لا أنا غير واعية أو غير عاقلة ، كيف تصير أو تصبح شخصا لا شيئا، كيف تصير أو تصبح حرا لا مجبرا .قبل ظهور الفكر الوجودى المعاصر بوقت طويل ، طرح بوبر هذه التساؤلات وأجاب عليها فى ضوء وكذا من خلال قوة دين نبوى -prophet ic (اى الدين اليهودى): وكانت إجابته هى أن الطريقة الوحيدة كى تصبح انا لن تكون إلا من خلال مواجهة 'انت' وقبولها باعتبارها 'انت'، والطريقة الوحيدة لمواجهة وقبول 'الانت' لن تكون إلا من خلال مواجهة وقبول 'الانت الابدى' فى الانت المتناهى. غير أن هذه العلاقة تخضع للقدر المفجع الذى مؤداه أن هذه العلاقة تتحول دوما إلى علاقة 'انا – أنت غير عاقل' . فالانت تصبح شيئا (تتشيأ) ، ونحن الذين نجعلها كذلك فى كل زمان ومكان ... فالعلاقة التى يجب أن يستغرق فيها الطرفان تماما اصبحت علاقة انفصال ، وأصبح الله والانسان ، مثلهما مثل الاشجار ،أشياء أو موضوعات ، وأصبحت 'الانا' هى الذات التى تنظر إليهما ، لا من خلال علاقة تستغرق تماما 'الانا' وهذه الموضوعات ، بل من خلال علاقة انفصال بينهما. والجانب الوحيد من وجود المرء

---

1) Ibid ., PP. 176-177

الذى يكون مستغرقا فى هذه العلاقة هوالجانب المتعلق بالاهتمام المعرفى أو العملى . إن قدرنا المفجع يكمن فى أن ذلك يحدث على نحو ابدى، لقد حدث منذ بداية التاريخ الانسانى وسيظل يحدث دوما طالما أن هناك حياة إنسانية واعية .لقد تأثر اللاهوتيون البروتستانتيون (وتلش يعتبر نفسه احد هؤلاء) بعمق بهذه الأفكار الدينية الوجودية التى قدمها بوبر .(١)

أما البنية الثانية التى ناقشها تلش فهى بنية أو قطبية الديناميكية – الشكل (أو الثبات). هذه البنية، هكذا يرى تلش ، تشبه سائر البنيات الاخرى من حيث كونها بنية انطولوجية لا تصف الوجود الانسانى فحسب، بل تصف أيضا سائر الموجودات الاخرى .فكل موجود يتمتع بالوجود يشارك بدرجة ما فى هذه البنية . ولكن علي الرغم من أن هذه البنية تصدق على كل شيء موجود ، إلا أن الوعى الانسانى المباشريتمثل هذه البنية ليس باعتبارها بنية الديناميكية – الشكل ، بل باعتبارها بنية أو قطبية او تضايف الحيوية – القصدية . هذا يعنى " أن قطبية الديناميكية – الشكل تتبدى من خلال خبرة الانسان المباشرة على صورة قطبية الحيوية – القصدية ."(٢) فقطب الحيوية هو إذن القطب الذى يخلعه الانسان على قطب الديناميكية الانطولوجى ، فى حين أن القصدية هى اللقب الذى يخلعه الانسان على قطب الشكل أو الثبات الذى يتمتع أيضا بطابع أنطولوجى. هذا يعنى، بتعبير آخر ، أن تلش ينسب قطب الحيوية الانسانى إلى قطب الديناميكية الانطولوجى ، ويعزو قطب القصدية الانسانى إلى قطب الشكل (الثبات) الانطولوجى . والحيوية عند تلش هى " القوة التى تبقى كل موجود

---

1) Tillich , P., 'An Evaluation of Martin Buber : Protestant and Jewish Thoughts', Theology of Culture, PP. 189 - 190 .
2) Tillich , P., Systematic Theology , Vol . 1, P. 180

ـلى قيد الحياة وتجعله فى نمو مضطرد ."(١) والحيوية أو الديناميكية مفهومة على هذا النحو تكون فى رأى تلش سمة لكل شىء يتمتع بالوجود. ولكن " الحيوية بالمعنى الكامل تنطبق على الانسان وحده ."(٢) والسبب فى ذلك يرجعه تلش إلى أن" العنصر الديناميكى فى الانسان يكون مفتوحا على سائر الاتجاهات ، ولاتحده أى بنية قبلية . فالانسان يستطيع أن يخلق عالما فيما وراء العالم المعطى ، إنه يخلق (يبدع) العوالم التكنيكية والروحية . إن ديناميكية الحياة شبه الانسانية تظل داخل حدود الضرورة الطبيعية ، بغض النظر عن الاشكال اللامتناهية التى تنتجها تلك الحياة وبغض النظر عن الاشكال الجديدة التى تنتجها العملية التطورية .ان الديناميكية الانسانية وحدها هى التى تستطيع أن تتجاوز الطبيعة . تلك هى حيوية الانسان ولهذا يتمتع الانسان وحده من بين سائر الموجودات بالحيوية بمعناها الكامل ."(٣) هذا لا يعنى أن تلش يرى أن حيوية الانسان أو ديناميكيته تظل مفتوحة هكذا إلى ما لا نهاية بحيث لا تحدها حدود ولا تقيدها قيود . إن العكس فى رأيه هو الصحيح.فهو يؤكد على أن " حيوية الانسان تعيش فى تناقض مع قصديته وتكون محكومة بها ."(٤) هذا يعنى أن تلش يرى أن حيوية الانسان أو ديناميكيته ، التى تشتمل على الوجود وكذا على قدرته على التجاوز الذاتى ، ليست حيوية غير محددة وغير موجهة، بل هى حيوية محددة دوما بل وموجهة بقصديته . والقصدية هنا لا تعتبر فى راى تلش " مجرد الرغبة فى الفعل طبقا لغرض ما ، بل هى العيش فى توتر مع (وتجاه) شىء موضوعى مشروع" ."(٥) والقصدية مفهومة على هذا النحو " تعني أن تكون منتميا إلى بنية ذات معنى ، وأن تعيش على أفكار عامة، وأن تدرك وتشكل الواقع ."(٦) فالقصدية لا تعني ببساطة أن يكون لديك

---

1) Ibid., Loc. cit
2) Ibid., Loc . cit
3) Ibid., Loc. cit
4) Ibid., Loc. cit
5) Ibid., Loc . cit
6) Ibid., Loc . cit

عقلا ، بل تعنى " تحقق العقل فى عملية الحياة ."(١) فى ضوء ذلك يؤكد تلش على أن التوازن الماهوى أو الدينى أو المخلوق بين الحيوية والقصدية هو الذى يمنع حيوية الانسان من أن تكون حيوية " غير موجهة أو عمياء ،أو منغلقة على ذاتها ."(٢) فعنصر التجاوز الذاتى الكامن فى حيوية الانسان يكون "موجها ، ومتشكلا ، إنه يتجاوز ذاته نحو مضامين ذات معنى ."(٣) والعكس ايضا صحيح بمعنى أن قصدية الانسان تكون محكومة دوما بحيويته.

ويمضى تلش إلى أبعد من هذا عندما يقرر ان كلا من التجاوز الذاتى الكامن فى حيوية الانسان والحفظ الذاتى الكامن فى قصديته يرتكزان ايضا على هذه البنية القطبية اعنى بنية الحيوية - القصدية . " فعلى أساس الحفظ الذاتى (اى حفظ الانسان لانسانيته)، يستطيع الانسان أن يتجاوز اى موقف معطى ."(٤) انه يستطيع أن يتجاوز الطبيعة وان يتجاوز ذاته نفسها ، وذلك لان حيوية الانسان وقصديته يقودانه دوما إلى انتاج أشكال جديدة في كل مجال ، وعندما يفعل الانسان ذلك فانه يكون قد غير الطبيعة ذاتها.(٥) "وعندما يعيش على هذه الاشكال فهو يبدل نفسه." (٦) ولكن على الرغم من أن الانسان يستطيع، من خلال العلم التطبيقى والتقدم الحضارى والثقافى، أن يتجاوز اى موقف معطى ، فإن هناك فى رأى تلش حدودا بنيوية لتجاوزه الذاتى البيولوجى. فالانسان لا يستطيع أن يتجاوز البنية التى تجعل " قصديته وتاريخيته أمرا ممكنا. "(٧) إنه، بتعبير آخر، لا يستطيع أن يتجاوز البنية الرئيسية للوجود ، وذلك لان

---

1) Ibid ., Loc .cit
2) Ibid ., Loc . cit
3) Ibid ., PP. 180 -181
4) Ibid ., 181.
5) Ibid ., PP. 181 -182
6) Ibid ., P. 182
7) Ibid ., Loc .cit

مثل هذا التجاوز " سيكون انهيارا، نموا زائفا ، وتحطيما لقدرة الانسان على التجاوز الذاتى اللامتناهى . فالسوبر مان ، بالمعنى البيولوجى، لن يكون إنسانا، وذلك لان الانسان يتمتع بالحرية ، والحرية لا يمكن انتهاك حرمتها انتهاكا بيولوجيا ."[1]

أما البنية الثالثة التى يناقشها تلش فهى بنية أو قطبية أو تضايف الحرية - المصير . هذه البنية تعد بالنسبة لتلش أهم البنيات على الاطلاق ، وذلك لان تفسيره لامكانية التحول من الطبيعة الماهوية أو الدينية للانسان إلى الطبيعة المغتربة يرتكز ، كما سنرى فيما بعد ، على تفسيره لطبيعة هذه البنية.

وفى البداية يجب أن نقرر أن أى مناقشة لمشكلة الحرية يتحتم عليها إما أن تتخذ موقفا من النزاع القائم بين الحتمية (التي تنكر الحرية) واللاحتمية (التى تقر الحرية) بخصوص مشكلة الحرية ، أو تنحاز إلى أحد هذين الجانبين المتناقضين والمتصارعين . فما هو الموقف الذى اتخذه تلش حيال هذين المعسكرين ؟ والاجابة علي ذلك هى أنه يتخذ الموقف الاول بمعنى انه يرى أن كلا من الحتمية واللاحتمية لا تفهمان الحرية التى تند عن الخبرة المباشرة ،أو الوعى الذاتى المباشر للانسان،فهما صحيحا ، والسبب فى ذلك يرجع فى رأيه إلى "أن كلا من هذين الجانبين المتصارعين يفترضان مسبقا أن هناك شيئا من بين اشياء اخرى عديدة يسمى 'الارادة' التى قد تتصف أولا تتصف بالحرية ."[2] وطالما أن كلا الجانبين ، هكذا يؤكد تلش، ينطلقان من هذا الفرض المسبق ، فإن الصراع القائم بينهما يحسم دوما لصالح الحتمية ، وذلك "لان الشىء بحكم تعريفه هو الموضوع المحدد تماما ولكونه كذلك فهو يفتقر الى الحرية."[3] وحتى إذا كانت اللاحتمية على صواب فى تأكيدها، ضد الحتمية، "ان الوعى الاخلاقى والمعرفى يفترض سلفا القدرة على اتخاذ القرار الحرالمسئول، فإنها لا تستطيع أن

---

1) Ibid., Loc . cit .
2) Ibid., P. 183.
3) Ibid., Loc .cit

تفسر طبيعة الحرية التى يعيها الانسان ، من خلال خبرته المباشرة ، تفسيرا صحيحا ، وذلك لأن اللاحتمية ، مثلها فى ذلك مثل الحتمية ، تعزو الحرية إلى موضوع أو وظيفة تسمى 'الارادة' ."(١) صحيح ، " أن الحرية اللاحتمية هى سلب (او نفى)للضرورة الحتمية . ولكن سلب الضرورة لا يشكل مطلقا الحرية التى تند عن الخبرة المباشرة. فذلك السلب يؤكد شيئا عارضا تماما ، قرارا بدون دافع ، حادثة لا معقولة لا يمكنها أن تنصف الوعى الاخلاقى والمعرفى ."(٢) من هنا انتهى تلش إلى " أن الحتمية واللاحتمية تستحيلان من الناحية النظرية لانهما تناقضان ضمنا إدعاءهما أنهما تعبران عن حقيقة." (٣)

ولكن ماهى حقيقة الحرية التى يراها تلش صادرة عن الخبرة المباشرة للانسان والتى تبرر رفضه لمدخل كل من الحتمية واللاحتمية إلى مشكلة الحرية ؟ إن اجابته على هذا السؤال تجرى على النحو التالى :" إن الحرية التي اعنيها لا علاقة لها على الاطلاق بالحرية التى تكشف عنها المناظرة بين الحتمية واللاحتمية ، بين مذهب 'حرية الارادة' ومذهب 'عبودية الارادة' . إننى اعتبر هذه المناظرة مناظرة عاف عليها الزمن ، ولا يحق لها أن تستمر على هذا النحو لانها تبدأ ، كما هو واضح ، من فروض تجعل التصويت لصالح الحتمية أمرا يستحيل تجنبه من البداية . وذلك يحول اللاحتمية إلى مجرد احتجاج عاجز عن تقديم أى رؤية صادقة . إن ما اعنيه بالحرية هو شىء مختلف تماما، شىء معطى لخبرتنا المباشرة، لوعى كل واحد منا، واعنى به ... أن الانسان يستطيع أن يفعل (يتصرف) باعتباره شخص كلى ، باعتباره ذاتا تتمتع بوجود كلى ، والانسان لن يستطيع أن يعى من خلال خبرته المباشرة هذه الظاهرة (الحرية) التى لأجلها استخدمت سائر اللغات مصطلح (الحرية) أو كلمات مماثلة إلا عندما يتصرف

1) Ibid., Loc .cit.
2) Ibid., Loc .cit.
3) Ibid., Loc. cit.

كشخص كلى. والحرية بهذا المعنى لا يمكن أن تكون حرية صادرة عن حل لمشكلة الحتمية ونقيضها أعنى اللاحتمية ، بل هى ظاهرة نعيها جميعا عندما ننظر إلى أنفسنا بلا أى محاباة (تحيز) نظرية. ففى هذه الحالة سنجد أننا ... نكون احرارا فى حالة واحدة اعنى عندما نتصرف كشخصيات كلية ."(١) هذا يعنى أن تلش يؤكد، ضد الحتمية واللاحتمية، " أن الحرية ليست هى حرية وظيفة (الارادة) بل هى حرية الانسان ."(٢) وهذا يعنى بدوره " انه عندما يتحدث المرء عن حرية الانسان ، يجب عليه أن يوضح أن كل جزء وكل وظيفة تشكل الانسان كذات شخصية تشارك فى حريته ، إن ذلك يشمل حتى خلايا جسده ."(٣) يتضح من ذلك أن تلش يرى أن الانسان هو ذات كلية متكاملة ، وأن الفعل الحر هو فعل صادر عن هذه الذات فى شموليتها ، لا عن شيء أو وظيفة يطلق عليها اسم الارادة. فكل ما يشكل الانسان كذات كلية يشارك فى هذه الحرية . صحيح أن تلش يقرر اننا لو نظرناإلى كل جزء من الاجزاء التى تشكل الانسان كذات أو موجود كلى على حده ، فسوف نتفق مع الحتمية على أن كل جزء هو شيء او موضوع محدد تماما ومن ثم يفتقرإلى الحرية . غير أن تلش يؤكد فى نفس الوقت "أن تحدد الاجزاء او خضوعها لمبدا الضرورة او التحديد لا يعد مبررا لاعتبار وجود الانسان ككل وجودا خاضعا لمبدأ الضرورة ، نظرا لاستحالة اشتقاق (او استنباط) تحدد الكل، بما فى ذلك اجزاءه غير المنفصلة ، من تحدد اجزائه المنفصلة ، فالكل يسبق الاجزاء من الناحية الانطولوجية وكذا يسبغ عليها صفة كونها اجزاء من ذلك الكل . ومن الممكن أن نفهم تحدد الاجزاء المنفصلة فى ضوء حرية الكل - اعنى باعتبارها تفكك جزئى للكل - ولكن العكس هو امر غير ممكن".(٤).

---

1) Tillich , P., 'The Political Meaning of Utopia', Political Expectation, PP 126 -127
2) Tillich , P., Systematic Theology , Vol .1, P. 183
3) Ibid., Loc .cit
4) Ibid., P. 184.

ان فعل الحرية عند تلش يمر بثلاث مراحل هى "التروى، والقرار، والمسئولية."[١] ومن خلال الفعل الاول يقوم الانسان بتقييم سائر البواعث أو الدوافع والمبررات التى تدفعه إلى اتخاذ هذا القرار الحر أو ذاك ، وذلك من أجل تفضيل إمكانية على اخرى . وفى حالة القيام بعملية التروى أو بالاحرى بعملية تقييم الدوافع يكون الانسان فوق الدوافع والمبررات ، بمعنى ، " انه لا يكون متطابقا مع أى دافع من الدوافع بل يكون طليقا منها جميعا."[٢] انه لايكون محددا بأى باعث قبلى ،وهذا هو المقصود بكونه فوق سائر الدوافع أو البواعث . وعندما يصل الانسان إلى الفعل الثانى للحرية اعنى القرار، فانه يبتر أو يستبعد إمكانات . " هذه الامكانات كانت ،" كما يقول تلش ، " امكانات حقيقية ، الامر الذى جعل عملية البتر عملية ضرورية . والشخص الذى يقوم بالبتر او الاستبعاد يجب أن يكون فوق ما يبتره او يستبعده."[٣] اما الفعل الثالث للحرية فهو المسئولية. والمسئولية عند تلش " تشير إلى التزام الشخص الحر بالاجابة إذا ما سئل عن الاسباب التى أدت به إلى اتخاذ قراراته .إنه لا يستطيع أن يلتمس الاجابة من أى شخص آخر."[٤]

إذا كان تلش قد أكد هكذا على حرية الانسان، فهو أكد أيضا وفى نفس الوقت أن " حرية الانسان لن تكون حـــرية إلا من خـــلال تواقفها القطـبى المتبــادل مع المصير."[٥] هذا يعنى أن تلش المؤمن يرى أن حرية الانسان ليست حرية مطلقة ، بل حرية محددة ومشروطة بالمصير . والمصير " لا يشير ،" فى رأيه،" إلى نقيض الحرية بل إلى شروطها والى حدودها ."[٦] فالذات المتعينة التى تصدر عنها القرارات لا يمكن اعتبارها مجرد ذات ابستمولوجية أى متطابقة مع الوعى الذاتى ليس إلا. فالقرارات

---

1) Ibid ., Loc .cit.
2) Ibid ., Loc .cit.
3) Ibid ., Loc .cit.
4) Ibid ., Loc .cit.
5) Ibid ., P. 182.
6) Ibid ., P.185.

تصدر عن الذات باعتبارها مشكلة من عناصر عديدة، وهذه العناصر تؤلف مصير الذات وتدخل جميعها فى القرارات التى تتخذها . " إن ذلك يشير، " هكذا يقول تلش، "إلى بنيتي الجسدية، وإلى المجاهدات النفسية و إلى الطابع الروحى. إنه يشير إلى المجتمعات التى انتمى إليها ، وإلى الماضى الذى اتذكره والذى لا اتذكره ، والى البيئة التى شكلتنى ، وإلى العالم الذى أثر فىّ . إنه يشير إلى كل قراراتى السابقة. إن المصير ليس قوة غريبة تحدد ما سوف يحدث لى .إنه ذاتى كما هى معطاة وكما هي متشكلة بواسطة الطبيعة ، والتاريخ ، وبواسطتى انا نفسي . إن مصيرى هو أساس حريتى ، وحريتى تشارك في تشكيل مصيرى." (١)

والمصير بهذا المعنى يختلف فى رأى تلش عن القدر. فالمصير لا يناقض الحرية بل يدخل معها فى علاقة قطبية. إنه يشير إلى حدود الحرية وشروطها وليس إلى نقيضها. أما القدر فهو يشير إلى نقيض الحرية. حتى إذا احتج أحد المشايعين للمذهب الحتمي على ذلك بقوله إن كلمة مصير، مثلها في ذلك مثل كلمة قدر ، تشير بطبيعتها إلى شيء محدد سوف يحدث لهذا الشخص أو ذاك في المستقبل ، فإن تلش يرد على ذلك بقوله إن الحرية تشير بطبيعتها إلى قدرة المرء على تحقيق أو عدم تحقيق مصيره. وهذا يعنى أنه حتى استخدام المشايع للمذهب الحتمى لكلمة قدر " يفسح مكانا للحرية، حيث انه لا يزال بامكان المرء إما أن يقبل قدره أو أن يتمرد عليه .... وطالما انه لا يزال لديك هذا البديل فإن هذا يعنى أنك حر."(٢)

هذا لا يعنى أن تلش يرى أن قطبية الحرية - المصير تنطبق على الوجود الانسانى فقط. إن العكس هو الصحيح . " فطالما أن الحرية والمصير يشكلان بنية انطولوجية ، فإن هذا يعنى، " هكذا يؤكد تلش ، " أن كل موجود ... يشارك فى هذه

---

1) Ibid ., Loc . cit .
2) Ibid ., Loc . cit

القطبية. ولكن الانسان هو الموجود الوحيد الذى يتمتع بالحرية التى تعنى التروى ، والقرار، والمسئولية ، وذلك لانه الموجود الوحيد الذى يتمتع بالذاتية بمعناها الكامل وكذا ينتمى إلى عالم لا إلى بيئة. ومن ثم يمكن تطبيق قطبية الحرية والمصير على الموجودات شبه الانسانية بطريق القياس فقط ... هنا نستطيع أن نتحدث بطريق القياس عن قطبية التلقائية spontaneity والقانون law."(١) هذه القطبية الاخيرة التى يعزوها تلش إلى الموجودات شبه الانسانية والموجودات غير الانسانية تماثل فى رأيه قطبية الحرية – المصير التى يعزوها إلى الانسان وحده . فطالما أن كل موجود هو عبارة عن كل بنيوى يتمتع بالتمركز الذاتى او الانتماء الذاتى ، فإن هذا يعنى انه يقوم برد فعل تلقائى تجاه أى مؤثر وذلك فى ضوء بنيته الفردية . ولكن هذا الرد التلقائى يكون في نفس الوقت محددا ومشروطا بالحدود أو الشروط التى وضعتها قوانين أو نواميس الطبيعة والتى لا يمكن له أن ينتهك حرمتها.(٢) من هنا يمكن القول طبقا لتلش أنه فى حالة الموجودات الاخرى " تكون التلقائية متحدة بالقانون بنفس الطريقة التى تتحد بها الحرية و المصير على الصعيد الانسانى.فقوانين الطبيعة لا تزيل ردود أفعال الكل المتمركز فى ذاته ، ولكنها تضع الحدود التى لا يمكن له أن يتخطاها."(٣) والامر المترتب على ذلك هو " أن التحديد المطلق هو شىء مستحيل ...، يستثنى من ذلك المعادلات الميكروفيزيقية فقط لا غير."(٤) فالتعميمات الاستقرائية ، التى تشكل قوانين الطبيعة ، لا تستطيع أن تزيل التلقائية ، او الانتماء الذاتى وذلك لانه علي الرغم من أن التعميمات الاستقرائية تستطيع أن تصل إلى درجة عالية من احتمالية الصدق ، إلا أنها لا تستطيع أبدا الوصول إلى اليقين الكامل بمعنى الضرورة الكاملة أو التحديد المطلق. من هنا انتهى تلش إلى أنه طالما أن التلقائية متحدة مع القانون بنفس الطريقة التي

---

1) Ibid ., Loc .cit.
2) Ibid ., PP.185-186.
3) Ibid ., P.186.
4) Ibid ., Loc .cit .

تتحد بها الحرية مع المصير ، فإن هذا يعنى أن " قطبية الحرية والمصير تنطبق (بطريق القياس على الاقل) على كل شيء يتمتع بالوجود ." (١)

إن مناقشة تلش لقطبية الحرية - المصير تعد تمهيدا لمناقشته للتناهى وذلك لان هذين الاثنين معا يشكلان فى رأيه، كما سنرى، القوة الدافعة لامكانية التحول من الحالة الماهوية أو الدينية للانسان إلى حالة الاغتراب . هذا هو السبب الذي جعل مناقشته للتناهى فى كتابه "اللاهوت النسقى" تأتى فى اعقاب مناقشته لقطبية الحرية - المصير مباشرة.

والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو : ما الذى يعنيه تلش بالتناهى ؟ واجابته على هذا السؤال هى : " ان التناهى يعنى أن الوجود محدد باللاوجود ." (٢) هذا يعنى أن تلش يرى أن التناهى يعنى أولا وقبل كل شيء أن وجود الانسان محدد باللاوجود .هذه الحقيقة لا تنطبق على وجود الانسان فحسب ، بل تنطبق أيضا على كل موجود آخر. فسائر الموجودات لا تشارك فى الوجود فحسب ، بل تشارك أيضا فى اللاوجود . ولكن الانسان هو الموجود الوحيد الذى يستطيع من خلال حريته أن يتجاوز أى موقف معطى إلى ما وراءه، وهذا هو السبب فى كونه الموجود الوحيد الذى يستطيع أن يعى " صدمة اللاوجود ، وأن يتصور العدم ، وأن يتساءل بالتالى عن لغز الوجود . إنه يستطيع أن يسأل : لماذا هناك شيء وليس بالاحرى عدم ؟ وذلك لان الذى يسأل السؤال الذى مؤداه 'لماذا هناك شيء وليس بالاحرى عدم ؟' هو الذى يجرب صدمة اللاوجود." (٣) حقا، إن "'صدمة اللاوجود' هى التى تفضى إلى التساؤل عن الوجود، والانسان هو الموجود الوحيد الذى يستطيع أن يسأل السؤال الانطولوجى لانه الوحيد الذى يستطيع أن ينظر إلى ما وراء حدود وجوده وحدود

---

1) Ibid ., Loc .cit.
2) Ibid .,P.189.
3) Tillich ,P., Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality,P.49, The Univ.of Chicago Press ,1955.

وجود أى موجود آخر. والوجود، منظورا إليه من منظور إمكانية اللاوجود، يكون لغزا، والانسان يستطيع أن يتخذ هذه النظرة لانه يتمتع بحرية تجاوز أى موقف معطى .إنه غير محدد بأى تواجد ، ويستطيع أن يتصور العدم ، إنه يستطيع أن يسأل السؤال الانطولوجي . وعندما يفعل ذلك ، يتحتم عليه أن يسأل عن ذلك الذى يخلق لغز الوجود بمعنى انه يتحتم عليه أن يضع فى اعتباره لغز اللاوجود . لقد سار كلا السؤالين جنبا إلي جنب منذ بداية التفكير الانسانى".[(١)]

هذا النص يتضمن رأى تلش الذى مؤداه " أن الانسان لا يشارك فى الوجود فحسب، بل يشارك ايضا فى اللاوجود ."[(٢)] هذه المشاركة " تؤكد الطابع الانطولوجي للاوجود"[(٣)] ولهذا إذا ادعى شخص أن اللاوجود مثله فى ذلك مثل أى حكم منطقى سلبى ، هو مجرد حكم منطقى ينكر أو ينفى تأكيد حقيقة شىء ايجابى اعنى الوجود ، أو إذا ادعي شخص أن اللاوجود هو مجرد حكم سلبى يخلو من أى أهمية انطولوجية، " فان ردنا على ذلك ، " هكذا يقول تلش ، " هو أن كل بنية منطقية..... تضرب بجذورها فى بنية انطولوجية . فالحقيقة التى مؤداها أن هناك سلبا (او نفيا) منطقيا تفترض سلفا نوعا من الوجود الذى يستطيع أن يتجاوز الموقف المعطى المباشر عن طريق توقع توقعات اخرى تتجاوز الموقف المعطى المباشر . هذه التوقعات قد لا تصدق. فإذا كان هناك توقع بحدوث حادثة ما ولم يتحقق ذلك التوقع ، فإن هذا معناه أن الحكم على الموقف كان حكما خاطئا، أن الشروط الضرورية لوقوع الحادثة المتوقعة لم توجد. وهكذا يخلق التوقع الذى لم يصدق التمييز بين الوجود واللاوجود. ولكن كيف يكون ذلك التوقع ممكنا فى المقام الاول؟ ما هى بنية هذا الموجود الذى يستطيع أن يتجاوز الموقف المعطى وأن يقع فى الخطأ ؟ والاجابة على ذلك هى أن الانسان، باعتباره هذا

---

1) Tillich , P., Systematic Theology,Vol .1 , P. 186.
2) Ibid., P., 187.
3) Ibid., Loc .cit.

الموجود ، يجب أن ينفصل عن وجوده على نحو يجعله قادرا على النظر إليه كشىء غريب وموضع تساؤل. وهذا الانفصال هو انفصال حقيقى لان الانسان لا يشارك فى الوجود فحسب ، بل يشارك ايضا فى اللاوجود . ومن ثم فإن كل بنية تجعل الاحكام السلبية أحكاما ممكنة تؤكد الطابع الانطولوجي للاوجود. إن الاحكام السلبية ، بل وسائر الأحكام الاخرى على الاطلاق ، لن تكون ممكنة إلا إذا كان الانسان يشارك أصلا فى اللاوجود"(١) هذا يعنى أن تلش يرى أن فعل السلب المنطقى الذى تدل عليه، على سبيل المثال ، كلمة لا وجود التى هى سلب أو نفى للوجود ، هو فعل ممكن نظرا لانه يضرب بجذوره فى بنية انطولوجية . حقا ، إن الانسان يستطيع أن يمارس هذا الفعل لانه يعى قبلا التمييز بين الوجود واللاوجود . وهذا هو السبب الذى يجعله يضع فى اعتباره دوما ليس فقط وجود الموجودات بل أيضاإمكانية لاوجودها . فهو يعى أن كل موجود يشارك فى الوجود ويشارك أيضا فى اللاوجود ، ومن ثم فعندما يتساءل عن الوجود ، يتحتم عليه أيضاأن يتساءل عن اللاوجود. حقا، إذا كان الوجود محددا باللاوجود ومتحدا معه فى نفس الوقت ، فلماذا يكون هناك وجود وليس بالاحرى عدم ؟ وفضلا عن ذلك ، طالماأن الانسان يشارك فى الوجود واللاوجود، فإن هذا يعنى أن اللاوجود ليس بالعدم المحض ، لانه لو كان كذلك ، لكان ذلك معناه أن هناك تناقضا مطلقا بين الوجود واللاوجود. "وإذا وضع الوجود واللاوجود فى وضع التناقض المطلق .... لتمخض عن ذلك إقصاء كل شىء فيما عدا الوجود ذاته (اعنى اقصاء العالم كله) فلن يكون هناك عالم ما لم تكن هناك مشاركة جدلية للوجود فى اللاوجود"(٢) والمقصود بهذه المشاركة الجدلية للوجود فى اللاوجود هو أن هناك عنصرا من اللاوجود يضرب بجذوره فى كل موجود ، الامر الذى يجعل كل موجود محددا باللاوجود ومتحدا معه فى نفس الوقت .إنه يكون خليطا من الوجود واللاوجود . وهذا يجعل من المحال أن يكون اللاوجود عدما صرفا. فالعدم الصرف أو المحض يعنى أن اللاوجود يناقض الوجود من كل اعتبار، انهما يقفان على طرفى نقيض ، وهذا يعنى

1) Ibid ., Loc . cit .
2) Ibid ., Loc. cit.

بالتالى خلو الوجود من عنصر اللاوجود ، الامر الذى يعنى اقصاء كل شىء ، حيث ان كل شىء يتمتع بالوجود يكون فى حالة ديناميكية مستمرة وتجاوز لذاته ، وهذه الديناميكية المستمرة تعنى أن الوجود هو وجود عارض بطبعه ، وجود ينطوى على عنصر من اللاوجود. " انه وجود فى عملية مجىء دائم من اللاوجود وذهاب دائم إلى اللاوجود"(١) وطالما أن كل موجود ينطوى على هذا العنصر من اللاوجود ، فإن اقصاءه عن طريق وضع الوجود فى وضع التناقض المطلق مع اللاوجود معناه اقصاء كل الموجودات على الاطلاق اعنى اقصاء العالم كله. من هنا انتهى تلش إلى أن وجود الانسان محدد باللاوجود ، ومتحد معه فى نفس الوقت ، إنه خليط من الوجود واللاوجود ، وهذا هو المقصود بكونه وجودا متناهيا. "فالتناهى يوحد بين الوجود واللاوجود الجدلى ".(٢)

هذا اللاوجود، هكذا يؤكد تلش ، يضرب بجذوره فى البنية الرئيسية للوجود وكذا فى سائر البنيات التى تشكل هذه البنية والتى تحدثنا عنها فيما سبق . هذا يعنى، بتعبير تلش نفسه ، " أن كلا من البنية الانطولوجية الرئيسية وكذا العناصر الانطولوجية تتضمن التناهى . فالذاتية ، والتفرد ، والديناميكية ، والحرية تشتمل جميعها على التضاعف (اى على قدرتها على أن تكون شيئا آخر غير الذى هى عليه بالفعل) ،والتحدد ،والتنوع ، والقصور . فان تكون شيئا معناه ألا تكون شيئا آخر ،أن تكون، من خلال عملية الصيرورة ، ما عليه الآن معناه أنك لست ما سوف تكون عليه فيما بعد. أن سائر مقولات الفكر والواقع تعبر عن هذا الموقف . ان تكون شيئا معناه ان تكون متناهيا ."(٣) ولكن على الرغم من أن البنية الانطولوجية الرئيسية التى تميز الطبيعة الماهويةأو الدينية للانسان تشتمل هكذا على التناهى ، إلا أن الانسان لا يستطيع أن يعى تناهيه ، أن يعى أن وجوده مهدد باللاوجود ، إلا إذا كان هو نفسه فوق التناهى أو متجاوزا له بمعنى ما . هذا يعنى ، بتعبير آخر ،أن الانسان لا يستطيع

---

1) Ibid., P. 189.
2) Ibid ., Loc .cit .
3) Ibid ., PP .189-190.

أن يعى تناهيه ،ان وجوده مهدد باللاوجود ، إلا من خلال وعيه بامكانية لا تناهيه . هذا الوعى الاخير يرتكز فى رأى تلش علي الحقيقة التى مؤداها أن الانسان لديه قدرة جوهرية لامتناهية على التجاوز الذاتي." فلكي يعى الانسان تناهيه ، يتحتم عليه، " هكذا يقول تلش، " أن ينظر إلى ذاته من منظور امكانية اللاتناهى. ولكى يعى أن وجوده يمضى نحو الموت، ... يتحتم عليه أن يكون بمعنى ما فوق وجوده المتناهى . إنه يتحتم عليه أن يتخيل إمكانية اللاتناهى ، ... باعتبارها إمكانية مجردة ، وليست امكانية متعينة او متحققة بالفعل. "(١) والانسان يستطيع أن يفعل ذلك لانه "يتمتع ، باعتباره فردية متناهية ، بقدرة على المشاركة العامة ، هذا بالاضافة إلى أن حيوية الانسان متحدة مع قصدية جوهرية لا محدودة ، كما أن الانسان يكون ، باعتباره حرية لا متناهية ، منخرطا فى مصير شامل ."(٢) يتضح من ذلك أن الوعي بالتناهي يقترن فى رأى تلش بالوعى باللاتناهى وهذا هو السبب الذى جعله يؤكد على أن العلاقة بين الاثنين هى علاقة قطبية أي علاقة تواقف أو اعتماد متبادل. هذا لا يعنى أن تلش يري أن اللاتناهى يعد، مثله فى ذلك مثل العناصر القطبية الاخرى التى تحدثنا عنها فيما سبق، أحد العناصر التى تشكل البنية الانطولوجية الرئيسية للوجود. إن العكس فى رأيه هو الصحيح، بمعنى انه يرى أن اللاتناهى لا يمكن أن يعد عنصرا من العناصر التى تشكل البنية الرئيسية للوجود، كما أنه لا يعتبر شيئا متحققا بالفعل." فاللاتناهى، " هكذا يؤكد تلش، "هو مفهوم موجه directing ، وليس مفهوما مشكلا constituting. انه يوجه الذهن نحو الوعى بإمكاناته اللامتناهية، ولكنه لا يشكل وجودا لامتناهيا".(٣) ولهذا "فهو يعرف، كما يشير إلى ذلك الطابع السلبى للكلمة، بأنه التجاوز الذاتى

1) Ibid ., P. 190.
2) Ibid ., Loc .cit .
3) Ibid ., Loc . cit.

الديناميكى الحر للوجود المتناهى". (١)

إن الوعى بالتناهى لا يقترن بالوعى بامكانية اللاتناهى فحسب ، بل يقترن أيضا بالقلق . ففى اللحظة التى يصبح فيها الانسان واعيا بتناهيه، يصبح قلقا . وما ذلك إلا لأن الانسان لا يعى تناهيه إلا فى اللحظة التى ينظر فيها إلى وجوده المتناهى ككل من منظور إمكانية اللاتناهى . إنه يعى فى هذه الحالة أن وجوده كله هو وجود موجه نحو الموت ، نحو اللاوجود . والنتيجة الحتمية المترتبة على هذا الوعى هى القلق . ونظرا لأن تهديد اللاوجود هو تهديد قائم فى كل لحظة من لحظات الوجود ، فإن القلق يكون حاضرا أيضا فى سائر اللحظات .(٢)

والقلق، مثله فى ذلك مثل التناهى ، هكذا يرى تلش ، هو صفة أساسية أو جوهرية بالنسبة للوجود الانسانى . كما أنه يتمتع بمكانة انطولوجية ، وليس مجرد حالة سيكولوجية كما قد يعتقد . " انه يعبر عن التناهى من الداخل".(٣) وهذا هو السبب في كونه يتمتع بمكانة انطولوجية . فالقلق هو التعبير " الداخلى " أو "الباطنى " أو " الذاتى " عن التناهى " الخارجى " أو الموضوعى أو الانطولوجى ومن ثم إذا كان التناهى يتمتع بمكانة انطولوجية ، فالقلق يتمتع أيضا بنفس هذه المكانة نظرا لاقترانهما الدائم. هذا يعني ، بتعبير آخر ، أن تلش يري أن التناهى ، باعتباره تحرك الوجود نحو اللاوجود أو الموت ، ليس مجرد حركة تحدث في داخل الوعى ، بل هو حركة انطولوجية بمعنى انها تحدث باستمرار فى الواقع الموضوعى الخارجى ، وما الوعى بهذه الحركة إلا انعكاسا لهذه الحركة الانطولوجية . أما القلق فهو حركة تحدث فى داخل الوعى بمعنى انها حركة داخلية أو ذاتية أو باطنية . ولكن هذا القلق يكون

1) Ibid ,Loc .cit.
2) Ibid ., P. 191.
3) Ibid ., PP. 191- 192.

مقترنا دوما بالتناهى ، والتناهى هو أمر حاضر دوما وباستمرار ، ومن ثم لا يكون القلق حاضرا باستمرار حضور التناهى ذاته فحسب ، بل يكون متمتعا أيضا ، مثله فى ذلك مثل التناهى ، بمكانة انطونوجية . " فالقلق ، باعتباره صفة انطولوجية ، يكون حاضرا باستمرار حضور التناهى نفسه ... إنه يكون حاضرا باستمرار على الرغم من أنه يكون كامنا في الغالب".[١] إن كمونه لا يعنى عدم حضوره ، بل يعنى، على العكس ، انه يكون فى حالة أشبه بحالة النائم ، إن صح التعبير ، الذى قد يستيقظ فى أى لحظة ، انه يكون ، بتعبير آخر ، موجودا حتى وإن كان الانسان لا يعى وجوده أو حضوره .

هذا القلق الذى يعده تلش مميزا للحالة الماهوية أو الدينية للانسان ، يختلف عن الخوف. فالخوف هو حالة سيكولوجية خاصة ، إنه يكون موجها نحو موضوع محدد . ونظرا لكونه ينتج عن موضوع محدد، فهو يكون دوما خوفا من موضوع ما أو من موضوعات معينة، ويزول أو يتلاشى أو يقهر كلية بزوال ذلك الموضوع (أو الموضوعات) الذى سبب الخوف . أما القلق فليس مجرد حالة سيكولوجية خاصة ، بل هو حالة عامة بمعنى انه مقوم أساسى من مقومات وجود الانسان . هذا بالاضافة إلى أنه لا يعتمد أو يتوقف على موضوع خاص ، بل يتوقف فقط على تهديد اللاوجود المتضمن فى التناهى. هذا يعنى "ان موضوع القلق هو العدم - والعدم ليس بموضوع علي الاطلاق".[٢] وطالما أن موضوع القلق هو العدم ، وطالما أن العدم ليس موضوعا كسائر موضوعات الخوف التى يمكن التعامل معها ، فإن هذا يعنى أن القلق لا يمكن قهره من خلال الفعل. هذا القلق يختلف أيضا، هكذا يرى تلش ، عن الاشكال القهرية للقلق. فعلى الرغم من أن الصور القهرية للقلق (كالقلق الهائم الطليق، على

---

1) Ibid., P. 191.
2) Ibid., Loc .cit.

سبيل المثال) قد لا يكون لها أيضا موضوعا محددا ، إلا أنها تختلف عن القلق الذى نحن بصدده . فالصور القهرية للقلق يمكن أن تقهر بواسطة العلاج النفسى عن طريق شفاء الصراعات الباطنية أو الداخلية . ولكن العلاج النفسى لن يستطيع أن يزيل القلق الانطولوجى ، وذلك لأن السبب فى هذا القلق يرجع إلى بنية التناهى المخلوقة والتى لايستطيع العلاج النفسى تبديلها . هذا يعنى ، بتعبير تلش نفسه ، "ان العلاج النفسى لايستطيع أن يزيل القلق الانطولوجى ، وذلك لأنه لايستطيع تغيير بنية التناهى. إن العلاج النفسى لايستطيع أن يزيل سوى الصور القهرية للقلق."[١] .

تجدر الاشارة هنا إلى أن سائر الوجوديين يتفقون على هذه التفرقة بين القلق والخوف . فكيركيجورد ، على سبيل المثال ، لاحظ قبل تلش بوقت طويل " أن مفهوم القلق لم يعالج من قبل فى مجال علم النفس . ولهذا يجب أن أوضح (كيركيجورد) أنه يختلف تماما عن الخوف وما شاكل ذلك من مفاهيم تشير إلى شئ محدد ."[٢] فالقلق فى رأيه ليس له موضوع محدد ، فموضوعه هو " شئ وهذا الشئ هو لاشئ (أو عدم)."[٣] هذا بالاضافة إلى أن كيركيجورد قد أوضح أيضا أنه حتى الاستخدام اللغوى يكشف عن حقيقة اساسية هى أن قلق المرء لا يعنى سوى " أنه قلق تجاه لاشئ ."[٤] وعلى نفس النهج سار هيدجر الذى يقرر :"ان القلق يختلف تماما عن الخوف . فنحن نصبح خائفين فى مواجهة ذلك الموضوع المعين الذى يهددنا من هذا الاعتبار المعين أو ذاك . والخوف فى مواجهة شئ ما هو دوما وفى سائر الاحوال خوف لاجل شئ معين . ونظرا لان الخوف يتمتع بصفة كونه خوفا فى مواجهة كذا وخوفا لاجل كذا ، فإن الذى يخاف والذى هو خائف بالفعل يكون واقعا فى أسر الحالة التى يجد نفسه عليها . وأثناء محاولته إنقاذ نفسه من ذلك الشئ يفقد الثقة فى اى

1) Ibid ., Loc. cit (Footnote) .
2) Kierkegaard , S., The Concept of Anxiety , P. 42, Translated by Thome , R., in collaboration with Anderson, A. B., Princeton Univ. Press , New Jersey, 1980 .
3) Ibid., P. 43.
4) Ibid ., Loc. cit

شئ آخر ويفقد صوابه تماما ."[1] ولكن على الرغم من أن القلق ، وهو يشبه فى ذلك الخوف تماماً ، هكذا يقول هيدجر ، هو دوما قلق فى مواجهة كذا ، فإنه لايكون قلقا "فى مواجهة هذا الشئ أو ذاك . هذا بالاضافة إلى أن القلق فى مواجهة كذا .. يكون دوما قلقا لاجل كذا .. ، ولكنه لايكون قلقا لاجل هذا الشئ أو ذاك . إن عدم تحدد ذلك الذى نصبح فى مواجهته ولاجله قلقون لايرجع إلى افتقارنا إلى القدرة على تحديده بل يرجع إلى أن ذلك الشئ هو اصلا وبحكم طبيعته شئ لايقبل التحديد ."[2] هذا يعنى أن هيدجر يرى أن " القلق يكشف عن العدم ."[3] والانسان نفسه يؤكد هذه الحقيقة " فى أعقاب زوال القلق مباشرة . فمن خلال رؤيتنا التى أصبحت صافية فى أعقاب زوال القلق وبمساعدة الذكرى التى لاتزال طازجة يجب أن نقول إن ذلك الذى كنا نقلق فى مواجهته ولاجله كان قطعا لاشئ أو عدم - حقا إن العدم نفسه - العدم فى ذاته - كان هناك ."[4] .

إذا كان تلش يرى أن القلق هو قرين التناهى ، فهو يرى أيضا أن مقولات التناهى - الزمان ، والمكان ، والعلية ، والجوهر - هى " أربعة أوجه للتناهى ."[5] وطالما أنها كذلك ، فان هذا يعنى أنها ، مثلها فى ذلك مثل التناهى ، تتمتع فى رأيه بطابع انطولوجى . وطالما أنها " مقولات انطولوجية ، فهى تكون حاضرة فى كل شئ يتمتع بالوجود ."[6] ولكن كل شئ يتمتع بالوجود هو ، كما رأينا ، خليط من الوجود واللاوجود . ولهذا يجب أن نتناول هذه المقولات من منطلق علاقتها المزدوجة بالوجود واللاوجود وذلك لأنها تعبر فى رأى تلش عن الوجود وتعبر أيضا عن اللاوجود . هذا يعنى ، بتعبير تلش نفسه ، " ان المقولات تكشف عن طابعها الانطولوجى من خلال

---

1) Hidegger, M., 'What is Metaphysics?', Martin Heidegger : Basic Writings ... , P. 102 .
2) Ibid., PP. 102-103.
3) Ibid., P. 103.
4) Ibid., Loc .cit .
5) Tillich , P., Systematic Theology, Vol. 1,P. 198.
6) Ibid., P. 192.

علاقتها المزدوجة بالوجود واللاوجود .إنها تعبر عن الوجود ، ولكنها تعبر أيضا وفى نفس الوقت عن اللاوجود الذى يتعرض له كل شئ يتمتع بالوجود ." (١) هذا بالاضافة إلى أنه يجب تناول هذه المقولات ليس فقط من الخارج أعنى من خلال علاقتها بعالم الموضوعات الخارجية ، بل أيضا من الداخل أعنى من خلال علاقتها بالذات. وفى حالة تناولها من الخارج سوف نراها تعبر عن وحدة الوجود واللاوجود التى يشارك فيها كل شئ يتمتع بالوجود .أما إذا نظرنا إليها من الداخل فسوف نجدها تعبر عن وحدة القلق والشجاعة . لقد عبر تلش نفسه عن ذلك على النحو التالى : " عندما نتعامل مع المقولات الاربعة الرئيسية – الزمان ، والمكان ، والعلية ، والجوهر – يجب أن نضع فى اعتبارنا عناصرها الايجابية والسلبية ليس فقط من الخارج أى من ناحية علاقتها بالعالم، بل أيضا من الداخل أعنى ، من ناحية علاقتها بالذات . فكل مقولة لاتعبر عن وحدة الوجود واللاوجود فحسب بل تعبر أيضا عن وحدة القلق والشجاعة ." (٢) يتضح من ذلك أن تلش يرى أن مقولات التناهى تعبر عن الموقف الانسانى من الناحية الموضوعية ومن الناحية الذاتية . هذا لايعنى أنه يرى أن الجانب الذاتى هو مجرد جانب سيكولوجى لايتمتع بمكانة انطولوجية . إن العكس هو الصحيح . فطبقا للبنية الانطولوجية الرئيسية للوجود أعنى بنية الذات – العالم يمكن القول ان تلش يرى أن الجانب الذاتى ، مثله فى ذلك مثل الجانب الموضوعى ، يتمتع بمكانة انطولوجية . فالذات هى كل بنيوى متمركز فى ذاته أو تنتمى إلى ذاتها . هذا الكل تشارك فيه سائر العناصر التى تشكل الذات كذات . وطالما أن الذات مفهومة على هذا النحو تتمتع بمكانة انطولوجية بمعنى انها تنطبق بمعنى ما على كل شئ يتمتع بالوجود ، وطالما أن الجانب الذاتى للمقولات أعنى وحدة القلق والشجاعة يدخل ضمن العناصر التى تدخل فى تكوين الذات ككل بنيوى ، فإن هذا يعنى أن هذا الجانب الذاتى يتمتع بنفس المكانة الانطولوجية التى تتمتع بها الذات.

والهدف الرئيسى الذى يحاول تلش تحقيقه من خلال تحليله التالى لمقولات

---

1) Ibid., Loc. cit .
2) Ibid., P. 193 .

التناهى هو إيضاح أن كل مقولة تنطوى على جانبين أحدهما إيجابى ويشير إلى الوجود والآخر سلبى ويشير إلى اللاوجود ، وكذا إيضـاح أن هذيـن الجانبين يسيران فى خطين متوازيين تماما بمعنى أن هناك توازنا مطلقابينهما الامر الذى يجعل من المستحيل ترجيح جانبا على آخر بقرار موضوعى. ان ذلك يحتم اتخاذ قرار ذا تى أو بالاحرى لا عقلانى بخصوص ترجيح أحد الجانبين على الآخر .

والزمان هو المقولة الاولى التى يناقشها تلش ، وذلك لانه يرى " أن الزمان هو المقولة الرئيسية للتناهى . فالطبيعة الغامضة للزمان جعلت سائر الفلاسفة يفتتنون به ويرتبكون حياله ."[1] وإذا ما نظرنا إلى الزمان من الناحية الخارجية أو الموضوعية ، فسوف نجد أنه ينطوى على عنصرين أحدهما سلبى والآخر إيجابى . والعنصر السلبى للزمان يشير إلى " تلاشى كل شئ زمانى وإلى استحالة تحديد اللحظة الحاضرة فى مجرى الزمان الذى لايتوقف أبدا .. انه يشير إلى حركة الزمان من الماضى الذى كف عن الوجود إلى المستقبل الذى لم يوجد بعد عبر الحاضر الذى لايعدو أن يكون سوى الخط الحدى المتحرك بين الماضى والمستقبل ."[2] فالحاضر من هذا الاعتبار ، هكذا يقرر تلش فى موضع آخر "يكون عدما ، إنه يكون خطا بين الماضى والمستقبل ، خطا بدون عرض يمكن لاى شئ أن يقف عليه ، ولهذا السبب ليس هناك شئ يمكن أن يقال عنه ."[3] هذا يعنى أن تلش يرى أن العنصر السلبى للزمان يشير إلى أن اللحظة الحاضرة هى مجرد لحظة وهمية، مجرد لحظة يستحيل تحديدها عبر التعاقب المستمر للزمان من المستقبل إلى الماضى . فاللحظة التى تتحول فيها اللحظة المقبلة إلى لحظة حاضرة ، هى نفس اللحظة التى تتحول فيها اللحظة الحاضرة إلى لحظة ماضية ، وذلك لان كل شئ زمانى يتلاشى أو يزول باستمرار ويصبح ماضيا . وعلى ذلك يكون الحاضر بمثابة الخط الحدى المتحرك بين الماضى

---

1) Ibid ., Loc . cit.
2) Ibid ., Loc . cit.
3) Tillich , P., The Religious Situation , PP. 31- 32, Translated by Niebuhr, H. R., Meridian Books , New York, 1956 .

والمستقبل ، وتكون اللحظة الحاضرة مجرد لحظة وهمية . ولكن تلش يؤكد أيضا وفى نفس الوقت أنه إذا كان صحيحا أن الحاضر هكذا عبارة عن وهم ، لكان معنى ذلك " أن اللاوجود قد قهر الوجود ."(١) ولكن طالما أن اللاوجود لم يقهر الوجود ، فان هذا يعنى أن الحاضر ليس وهما ." فالتواجد معناه تواجد فى الحاضر ."(٢) وعلى الصعيد الآخر ، نجد أن العنصر الايجابى للزمان يشير فى رأيه " إلى الطبيعة الابداعية للعملية الزمانية ، .. إلى كل جديد يبدع فى داخلها ."(٣) ولكن تلش يؤكد أيضا وفى نفس الوقت أنه على الرغم من أن الزمان يتسم قطعا بطبيعة إبداعية ، إلا أنه " يستحيل إغفال الحقيقة التى مؤداها أن الزمان يبتلع كل ما يبدعه ، وأن الجديد يصبح قديما ويتلاشى ، وأن النمو الابداعى يكون مصحوبا فى كل لحظة بتحلل تحطيمى ."(٤) وهكذا يسوقنا هذا التحليل التيلشى إلى استحالة ترجيح أى جانب من الجانبين على الآخر بقرار موضوعى . فكل من يرجح الجانب السلبى لمقولة الزمان على الجانب الايجابى يتحتم عليه ، كما يقول تلش ، أن يقر " استحالة أن يكون الحاضر وهما ، وذلك لان الماضى والحاضر وكذا الحركة من الواحد منهما إلى الآخر لن يمكن قياسها الا من خلال قوة الحاضر الذى يعيه المرء بخبرته المباشرة ."(٥) وكل من يرجح ، على الصعيد الآخر ، الجانب الايجابى يستحيل عليه أن يتجاهل الجانب السلبى للزمان ، الذى مؤداه أن الزمان يبتلع فى كل لحظة من لحظاته ما يكون قد ابدعه ، وأن الجديد يصبح فى كل لحظة قديما ويتلاشى ، وأن كل تطور إبداعى بنّاء يكون مصحوبا دوما بتحلل تحطيمى . هذا التحليل يبرر إذن رأى تلش الذى مؤداه أن ترجيح أحد الجانبين على الآخر لن يتأتى بقرار موضوعى، بل بقرار ذاتى أو لاعقلانى، وذلك لان هناك توازنا مطلقا بين الجانبين : السلبى ، والايجابى . (٦) .

---

1) Tillich , P.,Systematic Theology , Vol . 1, P. 193.
2) Ibid., Loc .cit.
3) Ibid., Loc. cit.
4) Ibid., Loc .cit .
5) Ibid., Loc. cit .
6) Ibid., Loc. cit .

هذا التوازن بين الجانب السلبى والجانب الايجابى لمقولة الزمان يعبر عن علاقة الزمان بالوجود واللاوجود من الخارج أو من الناحية الموضوعية ، اما من الناحية الذاتية أو الباطنية أو الداخلية ، فنجد أن الانسان يعى بخبرته المباشرة أن هذا التوازن هو توازن بين قلق التلاشى وشجاعة التأكيد الذاتى للحاضر . هذا يعنى ، كما يقول تلش ، " أن الانسان يعى بخبرته المباشرة أن الزمان يوحد بين قلق التناهى وشجاعة التأكيد الذاتى للحاضر."(١) والجانب السلبى يشير هنا إلى وعى الانسان بقلق التلاشى، أعنى إلى وعيه أن الزمان يتحرك به من الوجود نحو اللاوجود، نحو الموت. ومن خلال قلقه الناجم عن وعيه بأنه يمضى نحو الموت يكشف الانسان عن وعيه الداخلى (أو الباطنى) باللاوجود. هذا القلق يكون حاضرا فى كل لحظة من اللحظات"(٢) هذا القلق الذى هو قلق التلاشى والموت ، هكذا يقول تلش، " ينتمى إلى طبيعة الكينونة التى خلقها الله بمعزل تام عن الاغتراب والخطيئة "(٣) إنه، بتعبير آخر، ينتمى إلى البنية الماهوية أو الدينية للانسان ، وليس ناجما عن تحطيم هذه البنية بسبب الاغتراب والخطيئة . إنه ينتمى إلى التناهى الذى خلقه الله، ولهذا" فهو متحقق بالفعل فى حالة ادم (قبل السقوط) (أعنى فى الطبيعة الماهوية للانسان) وكذا فى حالة المسيح (أعنى فى الوجود الجديد للانسان)."(٤) فى ضوء ذلك يستنتج تلش أن "القلق على التلاشى ، على الانسياق نحو الجانب السلبى للزمان ، يضرب بجذوره فى بنية الوجود (الماهوية أو الدينية) وليس فى تشوه هذه البنية (بسبب الاغتراب والخطيئة) . "(٥) .

نخلص من ذلك إلى أن الجانب السلبى المتعلق بالجانب الذاتى لمقولة الزمان يكمن فى وعى الانسان ، وهذا الوعى يعن له من خلال القلق المميز لحالته الماهوية أو

1) Ibid ., Loc. cit
2) Ibid ., Loc. cit
3) Ibid ., P. 194
4) Ibid ., Loc. cit
5) Ibid ., Loc. cit

الدينيـة ، أن الزمان يمضى به ، وبسـائر الموجـودات ، من الوجود إلى اللاوجود .(١)
ولكن هـذا القلق يكون فى نفس الوقت فى حالة توازن مطلق مع الجانب الايجابى اعنى مع الشجاعة التى تؤكد إيجابية الزمان . هذا يعنى ، على حد قول تلش ، " ان هذا القلق على التواجد الزمانى المؤقت لن يكون ممكنا إلالكونه فى حالة توازن مع الشجاعة التى تؤكد إيجابية الزمان . فبدون هذه الشجاعة سيستسلم الانسان للطابع العدمى للزمان ، سيتخلى عن الحاضر. ولكن الانسان يؤكد اللحظة الحاضرة، .. ويدافع عنها ضد القلق الذى يعن له بسبب تلاشى هذه اللحظة .إنه يؤكد الحاضر من خلال شجاعة انطولوجية أصيلة أصالة قلقه على العملية الزمانية. هذه الشجاعة تكون مؤثرة فى سائر الموجودات ، ولكنها تكون مؤثرة او فعالة على النحو الكامل وبطريقة واعية فى حالة الانسان فقط، لان الانسان هو المخلوق الوحيد الذى يستطيع أن يتوقع نهايته . ولهذا السبب يحتاج الانسان إلى أقصى درجات الشجاعة حتى يأخذ قلقه على عاتقه . إن الانسان هو أكثر الموجودات شجاعة ."(٢) وهو اكثرها شجاعة نظرا لانه يتمتع بقدرة لا تعدلها قدرة على مقاومة القلق . وهو أيضا وفى نفس الوقت أكثر الموجودات قلقا " نظرا لانه يستطيع أن يتصور مستقبلا ليس بمستقبله بعد ، وأن

---

(١) يقول تلش " ان الادب الذى تركه لنا الجنس البشرى ملئ بالقصص التى تذكر الملوك بل والشحاذين ان مآلهم فى النهاية الى الموت . والانسان لايستطيع أن يتحمل توقع الموت ، ولذا فهو يكبحه . ولكن كبح ذلك التوقع لا يزيل قلقه الحاضر دوما ... ان معنى القلق على الموت هو انه يكون قلقا على ان المرء سوف ينسى الى الأبد .. ان الانسان لم يستطع ابدا احتمال هذا الضرب من التفكير . وخير شاهد على مقاومة الانسان القلقة لذلك يتمثل فى الطريقة التى تحدث بها الاغريق عن المجد باعتباره تعويضا عن النسيان بعد الموت . فالمرء يود لو ان يبنى لنفسه قاعات ونصب تذكارية وذلك لان الايمان بان الذكرى سوف تبقى لوقت ما بعد الموت يعد نوعا من السلوى .... صحيح ان بعض الأسماء تظل مذكورة لفترة طويلة . وقد تفاخر احد الشعراء بهذا الأمل عندما كتب يقول : 'ان الآثار التى خلفتها حياته على الارض لن تمحوها دهور '. ولكن تلك الآثار ، التى توجد بلاشك فى العالم الفيزيقى ليست متطابقة مع انفسنا ، ولا تحمل اسماءنا . انها لاتبقى ذكرانا الى الابد ."
Tillich , P., ' Forgetting and Being Forgotten ', The Boundaries of Our Being , PP. 29 -30 .
2) Thillich , P., Systematic Theology , Vol .1, P. 194 .

يتصور ماضيا لم يعد يمتلكه . انه يتحتم عليه أن يدافع عن حاضره ضد تصوره لماضٍ لامتناه ولمستقبل لامتناه ، لقد اقصى من كليهما ."[١] يتضح من ذلك أن هذا التوازن المطلق بين قلق التلاشى وشجاعة التاكيد الذاتى للحاضر يصف الجانب السلبى والجانب الايجابى لمقولة الزمان من الداخل أى من الناحية الذاتية . هذا التوازن المطلق هو أمر يعيه الانسان من خلال خبرته المباشرة أو وعيه المباشر. ولكن السؤال الهام هنا هو : ماهو الاساس المطلق لهذه الشجاعة؟ يقول تلش : "إن الانسان لايستطيع أن يهرب من التساؤل عن الاساس المطلق لشجاعته الانطولوجية ."[٢] وسوف نقدم إجابته على هذا التساؤل فى الفصل الرابع .

إن مناقشة تلش السابقة لمقولة الزمان ترتبط تماما بمناقشته للمقولة الثانية للتناهى أعنى مقولة المكان . هذا الارتباط يرجع إلى أنه يرى أنه إذا كان معنى التواجد هو التواجد فى الحاضر ، فإن التواجد فى الحاضر يعنى بالضرورة التواجد فى مكان ما . " فالحاضر يتضمن المكان . والزمان يخلق الحاضر من خلال اتحاده مع المكان . ومن خلال هذا الاتحاد يتوقف جريان الزمان وذلك لأن هناك شيئا يقف عليه .. إن معنى التواجد هو التواجد فى مكان . فكل موجود من الموجودات يكافح من أجل أن يجد لنفسه مكانا ومن أجل أن يحتفظ لنفسه بمكان ."[٣] والمكان لايشير فى معناه إلى المكان الفيزيقى فحسب ، بل أيضا إلى المكان الاجتماعى . والمكان الفيزيقى يشير ، على سبيل المثال ، إلى " المنزل ، أو إلى المدينة، أو إلى الوطن ." أما المكان الاجتماعى فيشير ، على سبيل المثال ، إلى "مهنة معينة ، أو إلى طائفة معينة ، إلى حقبة تاريخية ، أو إلى شئ فى الذاكرة أو شئ متوقع ، .. إلى شئ داخل بنية القيم والمعانى ."[٤] ويمضى تلش إلى أبعد من هذا عندما يقرر ان " الكفاح من أجل الحصول على مكان يعد ضرورة انطولوجية ."[٥] وفى حالة امتلاك المكان يدرك الانسان الجانب الايجابى

1) Ibid., Loc . cit .
2) Ibid., Loc . cit.
3) Ibid., Loc . cit.
4) Ibid., Loc . cit.
5) Ibid ., Loc. cit .

لمقولة المكان كما يؤكد وجوده بالمثل . وما ذلك إلا لان " عدم امتلاك المكان يعني الكف عن الوجود ."[١] ولكن إذا كان امتلاك المكان يشير إلى الجانب الايجابي لهذه المقولة ، فإن الجانب السلبي منها يشير إلى الحقيقة التي مؤداها " أن تكون في مكان ما لايعني سوى أن تكون معرضا للاوجود . حيث إنه ليس هناك موجود متناه يمكنه أن يمتلك وإلى الأبد مكانا محددا خاصا به.كما أنه ليس هناك موجودا متناهيا يمكنه أن يعتمد على المكان إلى الأبد ، وذلك لأن كل موجود سوف يتعرض بالضرورة وفي نهاية المطاف لفقد هذا المكان أو ذاك لأنه 'سائح في الأرض' من ناحية، ولانه سوف يتعرض حتما لفقد سائر الامكنة التي امتلكها وكذا الامكنة التي كان بإمكانه أن يمتلكها من ناحية أخرى ... إن التناهي يعني عدم امتلاك مكان محدد ، إنه يعني حتمية فقد كل الامكنة وفقد الوجود نفسه في نهاية المطاف."[٢] والانسان لايستطيع أن يهرب من هذا المصير" عن طريق اللجوء إلى زمان بدون مكان".[٣] إن ذلك أمر مستحيل، لأن" فقد المكان يشتمل على فقد الحاضر الزماني، وفقد الحاضر معناه فقد الوجود."[٤]

هذا التوازن بين الجانب الايجابي والجانب السلبي لمقولة المكان يعبر عن علاقة هذه المقولة بالوجود واللاوجود من الخارج أو من الناحية الموضوعية من ناحية ، ويؤكد استحالة ترجيح أي جانب من الجانبين على الآخربطريقة موضوعية من ناحية اخرى . أما من الناحية الداخلية أو الذاتية ، فيمكن القول طبقا لتلش ان المرء يعي هذا التوازن الموضوعي على انه توازن بين القلق على حتمية فقده للمكان وبين شجاعة التاكيد الذاتي للحاضر وبالتالي - حيث ان الزمان يتضمن المكان - المكان .إن قلق الانسان على المكان يتبدى من خلال إحساسه بعدم الامان وكذا من خلال " قلقه على غده ، إنه يتبدى من خلال محاولاته القلقة تزويد نفسه بمكان أمين ، فيزيقيا كان أم اجتماعيا . إن

1) Ibid., Loc . cit.
2) Ibid., P. 195 .
3) Ibid., Loc . cit.
4) Ibid., Loc . cit.

كل حياة تتمتع بهذه السمة . والرغبة فى الامان تصبح رغبة مهيمنة فى أزمان معينة وفى مواقف اجتماعية وسيكولوجية معينة . فالبشر يخترعون نظما أمنية من أجل الحفاظ على اماكنهم . وسائر محاولاتهم هذه لاتؤدى إلا إلى كبت القلق، لا إلى القضاء عليه قضاء تاما ، وذلك لان هذا القلق يتوقع الفقد الحتمى للمكان ."(١) حقا ، إن سائر محاولات الانسان تزويد نفسه بمكان ما لايمكنها أن تقضى على قلقه قضاء تاما ، وذلك لأن الانسان يعلم أنه سوف يفقد فى النهاية سائر الامكنة ، وهذا هو السر فى قلقه. ولكن على الرغم من أن الانسان يعلم ذلك ، فهو يؤكد ، فى الآن عينه ، حاضره وبالتالى مكانه بشجاعة فائقة. هذا يعنى "أن قلقه على حتمية فقدانه لمكانه يكون متوازنا مع شجاعته التى يؤكد بها الحاضر وبالتالي المكان ."(٢) هذه الشجاعة تنطوى على سمة انطولوجية بمعنى انها صفة مميزه لكل شئ يتمتع بالوجود ." فكل موجود يؤكد المكان الذى زود نفسه به داخل الكون . وهو يقاوم بنجاح القلق المتعلق بحتمية فقد المكان طوال بقائه على قيد الحياة . إنه يواجه بشجاعة تلك اللحظات التى تصبح فيها حتمية فقد المكان تهديدا فعليا . إنه يقبل عدم امانه الانطولوجى وعلى اساس هذا القبول يصل إلى ضرب من الأمان ."(٣) ولكن " هذا الموجود لا يستطيع أن يهرب من التساؤل عن السبب فى كون أن هذه الشجاعة امر ممكن . كيف يمكن للموجود المتعرض لامكانية فقد مكانه أن يقبل الفقد الحتمى المؤقت والنهائى لمكانه ؟"(٤) إن إجابة تلش على هذا السؤال سوف نتناولها فى الفصل الرابع .

إن العلية هى المقولة الثالثة التى يناقشها تلش. وهو يتعامل مع هذه المقولة ، وكما هو الحال فى المقولات الاخرى ، من اعتبارين أحدهما خارجى أو موضوعى، والآخر داخلى أو باطنى أو ذاتى . ومن الناحية الاولى يمكن القول طبقا لتلش ان هذه المقولة تنطوى على جانبين متوازيين تماما أحدهما إيجابى ، والآخر سلبى. والجانب

1) Ibid ., Loc. cit.
2) Ibid ., Loc . cit .
3) Ibid ,. Loc . cit
4) Ibid ., Loc . cit .

الايجابي ، هكذا يقول تلش ، "يؤكد قوة الوجود من خلال الاشارة إلى ذلك الذى يسبق الشئ أو الحادثة باعتباره مصدرها . ففى حالة تفسير شئ ما تفسيرا عليا ، تتأكد حقيقته ، وتفهم قدرته على مقاومة اللاوجود ". [١] هذا يعنى أننا إذا عرفنا علة شئ ما ، فإننا نكون قد عرفنا بذلك المصدر الذى جاء منه ذلك الشئ وهذا يؤكد لنا ذلك الشئ باعتباره حقيقة واقعة ويجعلنا نفهم مصدر القوة التى يقاوم بها اللاوجود ويؤكد نفسه باعتباره أمرا واقعا. "هذا المعنى الايجابى لمقولة العلية ، " هكذا يقول تلش ، " ... هو الجانب العكسى لمعناها السلبى." [٢] وذلك لان " التساؤل عن علة شئ ما او حادثة ما يفترض سلفا أن ذلك الشئ لا يتمتع بالقدرة على المجئ بنفسه إلى حيث الوجود.. فالاشياء أو الحوادث لا تتمتع بالاكتفاء الذاتى. فهذا الاكتفاء صفة لله وحده . أما الاشياء المتناهية فليست علة ذاتها ، لقد قذف بها إلى الوجود (هيدجر) . والسؤال ، من أين ؟ ، هو سؤال عام ، سؤال يتفوه به الاطفال والفلاسفة على حد سواء . ولكن هذا السؤال هو سؤال لا إجابة عليه ، لان كل إجابة ، كل تقرير ، عن علة شىء ما يكون عرضة لنفس السؤال،وهكذا إلى ما لا نهاية . هذا التسلسل اللانهائى لا يمكن أن يتوقف حتى بواسطة إله يفترض أنه الاجابة على التسلسل بكامله . لان ذلك الاله يجب أن يسأل نفسه ، من اين اتيت ؟ (كانط) . [٣] .... أن العلية تعبر ضمنا عن عدم قدرة أى شىء على أن يعول على نفسه. فكل شىء منساق فيما وراء ذاته إلى علته والعلة منساقة فيما وراء ذاتها إلى علتها ، وهكذا إلى مالا نهاية . ان العلية تعبر بقوة عن هوة اللاوجود التى تضرب بجذورها فى كل شىء يتمتع بالوجود . " [٤]

---

1) Ibid ., Loc . cit .
2) Ibid ., P.196

٣) هنا يشير تلش الى حجة كانط التى جاءت في كتابه " نقد العقل النظرى الخالص " والتى صاغها كانط نفسه على النحو التالى : " نحن لا نستطيع ان نتنحى جانبا، كما لا نستطيع ايضا ان نتحمل ، الفكرة التى مؤداها ان الموجود الذى نقدمه لانفسنا باعتباره اسمى الموجودات ، يجب ان يقول لنفسه : ...من اين اتيت ؟ "

Kant,I., Critique of Pure Reason , P .513, Translated by Smith , N. K., Macmillan Press Ltd ., London , 1983 .

4) Tillich , P ., Systematic Theology , Vol . 1, P. 196

هذا التوازن بين الجانب الايجابي والجانب السلبي لمقولة العلية يعبر عن علاقتها بالوجود واللاوجود من الخارج أو من الناحية الموضوعية. أما من الناحية الداخلية أى من ناحية الوعى الذاتى المباشر للفرد فيمكن القول طبقا لتلش ان الانسان يعى ذلك التوازن على أنه توازن بين القلق على كون أن وجوده هو وجود غير خاضع لمبدأ الضرورة وبين شجاعة تقبل الطابع العارض لوجوده الذى يفتقر إلى الضرورة. فمن خلال القلق يعى الانسان أن وجوده المتناهى ، وكذا وجود أى موجود آخر، ليس وجودا مطلقا أو علة ذاته، بل هو بالاحرى "وجود عارض ، يفتقر إلى الضرورة، ومن ثم يعى انه فريسة اللاوجود . فنفس الحادثة العارضة التى قذفت بالانسان إلى الوجود قد تدفع به إلى خارجه.... ان الحقيقة التى مؤداها ان الانسان هو موجود محدد بالعلية تجعل وجوده وجودا عارضا ... والقلق الذى يعن للانسان من خلال هذا الموقف هو قلق على افتقار وجوده إلى الضرورة. هناك احتمال ألا يكون موجودا!! إذن فلماذا يتمتع بالوجود؟ ولماذا يستمر فى الوجود؟ ليست هناك إجابة معقولة على هذه الاسئلة. هذا هو بالتحديد القلق المتضمن فى الوعى بالعلية باعتبارها إحدى مقولات التناهى".(١) ولكن هذا القلق يكون فى نفس الوقت فى حالة توازن مع " شجاعة تقبل الاشتقاق (أى كون أن وجود المرء مشتق من علة أخرى). إن الانسان الذى يمتلك هذه الشجاعة لا ينظر فيما وراء ذاته إلى حيث ذلك الذى انحدر منه ، بل يعول (أو يعتمد) على ذاته . فالشجاعة تتجاهل الاعتماد العلى الذى يتصف به كل شىء متناهى . وبدون هذه الشجاعة تستحيل الحياة . "(٢) ولكن يبقى السؤال : " كيف يمكن لموجود يعتمد على الروابط العلية وطبعها العارض أن يقبل هذا الاعتماد وأن يعزو لنفسه، فى الآن عينه ، نوع من الضرورة والاعتماد الذاتى يناقضان ذلك الاعتماد ؟ "(٣) هنا يجب أن نكرر من جديد أن الاجابة على هذا السؤال سوف ترد فى الفصل الرابع .

---

1) Ibid ., Loc . cit .
2) Ibid ., P . 197
3) Ibid ., Loc. cit.

أما المقولة الاخيرة التى يناقشها تلش فهى مقولة الجوهر . والجوهر عند تلش " يشير إلى ذلك الشيء الذى يشكل الاساس التحتى للتغير الظاهرى ، والذى يتمتع نسبيا بالثبات ويكون تاما فى ذاته. " [1] والجانب الايجابى لهذه المقولة يشير فى رأيه إلى الهوية الذاتية ، إلى ثبات بنية معينة يمكن أن تتم من خلالها عملية التغير المستمر أعنى التغير المستمر للاعراض . " فالاعراض تستمد قوتها الانطولوجية من الجوهر الذى تنتمى إليه. " [2] ولكن جوهرية الانسان أو هويته الذاتية لا تتمتع بالثبات إلا من خلال الاعراض ، وليس بمعزل عنها. هذا هو السبب الذى جعل تلش يقرر : " إذا عزل الجوهر عن الاعراض التي يعبر من خلالها عن نفسه فلن يكون شيئا على الاطلاق " [3] هذا يعنى أن الجوهر يعتمد على اعراضه والعكس أيضا صحيح بمعنى ان الاعراض تعتمد ايضا على الجوهر." ومن ثم يكون العنصر الايجابى متوازنا مع العنصر السلبى فى كل من الجوهر والاعراض". [4] أى أن الجانب الايجابى لمقولة الجوهر – ذلك الجانب الثابت دوما فيما وراء التغير المستمر للاعراض والمتمتع لذلك بصفة الوجود – يكون فى حالة توازن كامل مع الجانب السلبى لهذه المقولة أعنى مع التغير المستمر الذى يلحق بالاعراض والذى يشير بالتالى إلى اللاوجود . هذا التوازن المطلق بينهما يميز كل من الجوهر واعراضه ، وذلك لان الجوهر بدون أعراضه لن يكون شيئا على الاطلاق ، والعكس صحيح أيضا ، فالواحد منهما لا وجود له بدون الآخر .

هذا التوازن يصف علاقة هذه المقولة بالوجود واللاوجود من الناحية الخارجية أو الموضوعية . أما من الناحية الداخلية أو الذاتية أو ناحية الوعى الذاتى فيمكن القول طبقا لتلش ان الانسان يعى الجانب السلبى لمقولة الجوهر على أنه قلق على حتمية الفقد المطلق للجوهر من خلال الموت وكذا الفقد النسبى المستمر الذى يحدث من خلال التغير المستمر . هذا يعنى أن تلش يرى " أن هذا القلق يشير إلى التغير المستمر وكذا

1) Ibid ., Loc . cit .
2) Ibid ., Loc . cit .
3) Ibid ., Loc . cit .
4) Ibid ., Loc . cit .

إلى الفقد النهائى المطلق للجوهر .(١) هذا القلق على التغير ، هكذا يضيف تلش ، هو "قلق على تهديد اللاوجود المتضمن فى التغير . وذلك يتبدى فى سائر التغيرات الكبرى التى تحدث فى محيط الحياة الشخصية والاجتماعية ... ويصل إلى أقصى درجاته عند توقع الفقد النهائى للجوهر – وللاعراض أيضا . إن وعى المرء ان مآله إلى الموت يعنى انه يتوقع الفقد الكامل للهوية مع ذاته . والتساؤلات التى تدور حول امكانية وجود جوهر خالد للروح تعبر عن القلق العميق المرتبط بتوقع الموت .(٢) ولكن هذا القلق يكون فى نفس الوقت فى حالة توازن مطلق مع شجاعة " تقبل التهديد بفقد الجوهر الفردى وجوهر الوجود عامة . إن الانسان يعزو جوهرية لشىء يتسم فى واقع الامر بكونه عارضا تماما – كأن يعزو جوهرية لعمل إبداعى ، أو لعلاقة حب ، أو لموقف متعين، أو لذاته ، على سبيل المثال لا الحصر . تلك ... هى شجاعة تأكيد ما هو متناهى ، شجاعة أخذ المرء للقلق على عاتقه ".(٣) فالانسان يؤكد ويعزو، بشجاعة، جوهرية لهذه الاشياء المتناهية ، على الرغم من وعيه بحتمية فقد جوهر هذه الاشياء المتناهية . " ولكن المشكلة التى تكمن هنا تتعلق بكيف تكون هذه الشجاعة ممكنة . كيف يمكن لموجود متناهى ، يعى الفقد الحتمى لجوهره ، أن يقبل هذا الفقد ؟ "(٤) والاجابة على هذا السؤال سوف تأتى فى الفصل الرابع .

إن مناقشة تلش للبنية الماهوية أو الدينية للانسان لا تتوقف عند هذا الحد . فهو يرى أن العناصر القطبية التى تحدثنا عنها فيما سبق (قطبيات التفرد – التشارك، والديناميكية – الشكل ، والحرية – المصير) تثير نوعا آخر من القلق يختلف عن ذلك القلق المرتبط بالتناهى والذى تناولناه فيما سبق أعنى القلق الماهوى أو الدينى المخلوق ، والمرتبط بتهديد اللاوجود أو الموت . هذا القلق الجديد الذى سنتعرض له الآن ينتج فى

---

1) Ibid ., Loc . cit
2) Ibid ., PP. 197-198.
3) Ibid ., P. 198.
4) Ibid ., Loc . cit .

رأى تلش عن وعى المرء بامكانية فقد أى عنصر من هذه العناصر القطبية وبالتالى فقد التوازن الذى يشكل الحالة الماهوية او الدينية للانسان .

ويمهد تلش لايضاح هذا النوع من القلق بقوله : "فى أى قطبية من القطبيات، يكون كل قطب محددا بالقطب الآخر ومتآزرا به . والتوازن الكامل بين سائر الاقطاب ينتج كلا Whole متوازنا ."[(١)] هذا التوازن الكامل بين سائر الاقطاب يشكل الحالة الماهوية أو الدينية للانسان . ولكن التناهى ، هكذا يرى تلش ، يستطيع أن يحول ذلك التوازن إلى توتر tension . والتوتر يشير فى رأيه " إلى ميل العناصر القطبية المتحدة مع بعضها إلى الابتعاد عن بعضها ، إلى التحرك فى اتجاهات عكسية ."[(٢)] ونحن نعى هذا التوتر الانطولوجى ، هكذا يضيف تلش ، " من خلال القلق على فقد بنيتنا الانطولوجية بسبب فقد أى عنصر من عناصرها وبالتالى فقد القطبية التى ينتمى إليها ذلك العنصر . هذا القلق يختلف عن ذلك القلق الذى اشرنا إليه فى سياق حديثنا عن المقولات ، أعنى القلق على اللاوجود . حيث إن هذا القلق الذى سنتناوله الآن هو قلق على عدم البقاء فى الحالة الماهوية . إنه قلق على التفكك والسقوط فى اللاوجود من خلال التمزق الوجودى . إنه قلق على تصدع التوتر الانطولوجى بين القطبيات ومانيجم عن ذلك من تحطيم للبنية الانطولوجية."[(٣)] هذا القلق هو إذن قلق على إمكانية التمزق الوجودى ، على إمكانية اغتراب المرء عن ذاته الماهوية أو الدينية . هذا التمزق يكون ، على الصعيد الماهوى ، مجرد امكانية. إنه لا يكون أمرا ضروريا بمعنى ان الانسان لا يكون مجبرا على الوقوع فى هذا التمزق . هذا يعنى أن الانسان يكون ، فى الحالة الماهوية ، على وعى بالامكانية التى مؤداها ان ذلك التوتر بين القطبيات والذى يسببه التناهى قد يفضى إلى الاغتراب .

هذه الامكانية ، هكذا يضيف تلش ، " تضرب بجذورها فى كل قطبية من القطبيات ."[(٤)] فالتناهى يحول القطبية الاولى – التفرد – التشارك – إلى توتر.

1) Ibid ., Loc.cit .
2) Ibid ., Loc . cit .
3) Ibid ., P. 199 .
4) Ibid ., Loc . cit .

والأمر المترتب على هذا التوتر هو التهديد بإمكانية تصدع التوازن بينهما وما يصاحبه من قلق متعلق بهذا التهديد . هذا يعنى ، بتعبير آخر ، أنه فى اللحظة التى يحول فيها التناهي ذلك التوازن الماهوى بين التفرد والتشارك إلى توتر ، يصبح الانسان قلقا على إمكانية تصدع هذه القطبية ، وذلك لإن التوتر يسبب خطرا مؤداه أن الانسان قد يتشدق بإفراط بالتفرد على حساب التفريط.في التشارك . والنتيجة المترتبة على ذلك هى " التهديد بالشعور بالوحدة التى تفضى إلى فقد العالم والكوميونتين ."(١) هذا بالاضافة إلى أن ذلك التوتر قد يسبب ، من الناحية الاخرى ، خطرا مؤداه ان الانسان قد يتشدق بإفراط بالتشارك ويغفل التفرد . والنتيجة المترتبة على ذلك هى " التهديد بالانغماس الكامل في المجموع ، الامر الذى يعنى فقدان التفرد والذاتية وفقد الذات انتماؤها لذاتها وتحولها إلى جزء من كل شامل ."(٢) فالانسان يتذبذب بين التفرد والتشارك، بين امكانية الشعور بالوحدة وإمكانية الانغماس فى المجموع . ويعى من خلال قلقه أن وقوعه فى براثن أحدهما يعنى فقد وجوده الماهوى . هذا يعنى ، بتعبير تلش نفسه،" أن الانسان يعى من خلال قلقه ذلك التحول من إمكانية الشعور بالوحدة إلى الانغماس فى المجموع ، ومن امكانية الانغماس فى المجموع إلى الشعور بالوحدة، إنه يتذبذب بقلق بين التفرد والتشارك، واضعا فى اعتباره الحقيقة التي مؤداها أن فقده لأى قطب يعنى الكف عن الوجود، وذلك لأن فقد أى قطب يعنى فقد الاثنين معا ."(٣)

والتناهي يحول أيضا القطبية الثانية أى " قطبية الديناميكية والشكل إلى توتر . هذا التوتر يسبب التهديد بإمكانية تصدعها وكذا القلق على هذا التهديد."(٤) فعندما يحول التناهي ذلك التوازن القطبى بين الاثنين إلى توتر، يصبح الانسان قلقا على امكانية تصدعهما ،وذلك لأن التوتر يسبب خطرا مؤداه أن الديناميكية – وذلك من خلال اندفاعها نحو الشكل – " قد تفقد نفسها فى الاشكال المتصلبة."(٥) وإذا حاولت

---

1) Ibid ., Loc . cit .
2) Ibid ., Loc . cit .
3) Ibid ., Loc . cit .
4) Ibid ., Loc . cit .
5) Ibid ., Loc . cit .

الديناميكية ، من الناحية الاخرى ، " اختراق تلك الاشكال ، فإن النتيجة التى قد تترتب على ذلك هى الهيولى ،التى تعنى فقدان الديناميكية والشكل."[١] هذا بالاضافة إلى أن هذا التوتر يجعل الانسان ، من الناحية الاخرى ، قلقا على امكانية فقد حيويته اثناء اندفاعها نحو انتاج اشكال جديدة ، حضارية كانت أم غير ذلك ، من خلال ممارسة قصديته . وهو يقلق على احتمالية فقد حيويته لذاتها فى هذه الاشكال الجديدة التى تحاول ابتلاعها . وهو يقلق، من الناحية الاخرى، على الحقيقة التى مؤداها انه إذا حاولت حيويته اختراق تلك الاشكال ، فقد تفصل نفسها عن قصديته والنتيجة المترتبة على ذلك هى " هيولى لا شكل لها تؤدى إلى فقدان حيويته وقصديته."[٢]

أخيرا يؤكد تلش " أن التناهى يحول قطبية الحرية و المصير إلى توتر ينتج تهديدا بامكانية تصدع التوازن بين هذين القطبين وكذا قلقا مصاحبا لهذا التهديد".[٣] فعندما يحول التناهى الماهوى ذلك التوازن القطبى الماهوى بين هذين العنصرين إلى توتر ، يصبح الانسان قلقا على إمكانية تصدعهما . إنه يعى بقلق أنه قد يفقد " حريته بسبب ألوان الضرورة المتضمنة فى مصيره ، " ولهذا فهو يحاول "الاحتفاظ بحريته عن طريق تحديه لمصيره ."[٤] هذا بالاضافة إلى أن قلقه على الحقيقة التى مؤداها انه قد يفقد " مصيره من خلال الاشياء العارضة المتضمنة فى حريته ،" قد يفضى به ، من الناحية الاخرى ، إلى محاولة " انقاذ مصيره عن طريق التخلى عن حريته ."[٥] وأى محاولة من المحاولتين تعنى تمزق التوازن ، وفقد الحرية والمصير ، وكذا فُقد البنية الانطولوجية ذاتها ، وذلك لان فقد أى قطب لا يعنى فقد القطبية التى ينتمى إليها ذلك القطب فحسب، بل يعنى أيضا فقد البنية الانطولوجية الماهوية او الدينية لوجود الانسان ، نظرا لأن هذه العناصر القطبية تشكل ، كما رأينا ، هذه البنية ذاتها ، انها كامنة فيها ، ان صح التعبير. ويمضى تلش إلى أبعد من هذا عندما

---

1) Ibid., PP.199-200
2) Ibid., P.200
3) Ibid., Loc . cit .
4) Ibid., Loc . cit .
5) Ibid., Loc . cit .

يقرر ان قلق الانسان على إمكانية تصدع التوازن القطبى بين الحرية والمصير، يجعله "يشعر بالارتباك حيال الامر المتضمن فى حريته والذى يهيب به أن يتخذ قرارات"، ويجعله "يخشى قبول مصيره بدون تحفظات."(١) فالانسان يعلم أن قراره لن يكون قرارا صحيحا إلا إذا اتخذه بمعرفة وإرادة متحدة تماما مع مصيره. لكنه يدرك، من خلال قلقه "أنه يفتقر إلى الاتحاد المعرفى الكامل والفعال مع مصيره الذى يجب أن يكون هو الاساس فى قراراته."(٢) وهو أيضا " يخشى قبول مصيره بدون تحفظات ، وذلك لانه يدرك أن قراره سوف يكون قرارا جزئيا ، وأنه سيقبل جزء من مصيره فقط، وأنه سوف يسقط ضحية لجبرية معينة لا تتطابق مع مصيره الحقيقى."(٣)

يتضح مما سبق أن تلش يرى أن تناهى الانسان لا يثير فيه القلق الماهوى على اللاوجود أو الموت فحسب ، بل يثير فيه أيضا نوعا آخر من القلق هو قلق على إمكانية فقد بنيته الانطولوجية الماهوية أو الدينية ومن ثم فقد ذاته الاصيلة .

ولكن ما الذى يجعل هذه الامكانية تنتقل من حيز الامكان إلى حيث التحقق أو الفقد الفعلى فى الوجود ؟ وما الذى يجعل هذا الانتقال أمرا ممكنا فى المقام الاول ؟ والاجابة التى يقدمها تلش هنا هى أن امكانية هذا التحول ترتكز اولا وقبل كل شىء على طبيعة الحرية الانسانية . فالحرية الانسانية تتضمن من بين ما تتضمن أن الانسان " يتمتع بالقدرة على مناقضة نفسه وكذا مناقضة طبيعته الماهوية "(٤) وهذا هو السبب الذي يجعل التحول من الحالة الماهوية أو الدينية، التى هى مجرد حالة إمكان، إلى حالة الاغتراب أمرا ممكنا. فالانسان يستطيع أن يتحرر حتى من حريته نفسها ، أعنى ،

---

1) Ibid ., Loc . cit .
2) Ibid ., Loc . cit .
3) Ibid ., Loc . cit .
4) Ibid .,Vol.2, P.32.

انه يستطيع أن يتخلى عن إنسانيته (أى حريته) . " [١] ولكن حرية الانسان هى فى رأى تلش حرية محددة بمصيره ، والعكس صحيح أيضا ، لأن " الحرية والمصير يحددان بعضهما البعض . "[٢] هذا الامر يصدق على سائر صفات حرية الانسان ومن ثم يصدق على تلك الصفة الخاصة للحرية والتى تهمنا هنا اعنى " قدرته على التخلى عن حريته . حتى حرية التناقض محددة بالمصير . "[٣] هذا يعنى أن الحرية المتناهية هى أساس التحول العام من الماهية إلى الوجود ، من الحالة الماهوية إلى حالة الاغتراب أو التناقض الذاتى.[٤] هذا التحول هو تحول عام بمعنى انه يحدث فى كل زمان ومكان وينطبق على سائر البشر ، لانه ليس مجرد حالة فردية قد تحدث لفرد ولا تحدث لآخر إذ ليس هناك ، كما يقـــول تلش ، " تحول فـــردى من الماهية إلى الوجود . "[٥] لانه لو كـــان التحول هو مجـــرد تحول فردى لكان معنى ذلك هو انه مجرد امر عارض قد يحدث لشخص ولا يحدث لآخر ، وليس أمرا عاما. إن التحول ، هكذا يؤكد تلش ، هو تحول عام وذلك لان حرية الانسان " تعمل داخل إطار مصير عام . "[٦] ولكن عمومية التحول لا تعنى انه امر ناجم عن المصير أو الضرورة فقط ، فالتحول يرتكز أيضا وفى نفس الوقت على القرار الانسانى الاخلاقى الحر . إنه يرتكز على كل من الحرية والمصير معا وفى نفس الوقت ، وليس قائما على أحدهما دون الآخر. باختصار يمكن القول ان تلش يرى أن إمكانية التحول من الماهية إلى الوجود تقوم على كل من الحرية والمصير أعنى على الحرية المتناهية للانسان .

يقول تلش : " بعد أن ناقشنا إمكانية التحول من الماهية إلى الوجود ، نتناول الآن التساؤل المتعلق بالدوافع التى تسوق إلى هذا التحول . ولكى نجيب على هذا التساؤل ، يتحتم علينا أن نقدم تصورا لحالة الوجود الماهوى . "[٧] هذا يعنى أن تلش

---

1) Ibid., Loc. cit.
2) Ibid., Loc. cit.
3) Ibid., Loc. cit.
4) Ibid., Loc. cit.
5) Ibid., Loc. cit.
6) Ibid., Loc. cit.
7) Ibid., Loc. cit.

يرى أن الاجابة على هذا التساؤل تستلزم أولا وقبل كل شىء تقديم تصور لحالة الوجود الماهوى أو الدينى أعنى ، بتعبير دينى ، " لحالة آدم قبل السقوط . " هذه الحالة ، هكذا يرى تلش ، "ليست مدرجا يتحقق بالفعل عبر تطور الانسان ."(١) ولهذا السبب يجب أن تفهم على أنها حالة إمكان صرف . إنها ليست شيئا حدث فى الماضى. إنها لم تحدث على مدار التاريخ أو الزمان ، ولهذا السبب لا يمكن أن توصف " أو تعرف بطريقة مباشرة . "(٢) هذا لا يعنى أن تلش يرى أن هذه الحالة لا تعرف على الاطلاق . ان العكس هو الصحيح . فهو يرى أن هناك طريقتين غير مباشرتين يمكن التعرف من خلالهما على هذه الطبيعة : الاولى دينية ، والاخرى سيكولوجية . والطريقة الدينية تعتبر هذه الحالة بمثابة "حالة كمون فى أساس الحياة الالهية. "(٣) أما الطريقة السيكولوجية فتفسر هذه الحالة بأنها " حالة براءة حالمة."(٤) هذا الطريق الاخير هو الطريق الذى سلكه تلش فى تفسيره لتلك الحالة. (٥)

---

1) Ibid ., Loc , cit .

يقول تلش " ان الطبيعة الماهوية للانسان تكون حاضرة في داخل الانسان عبر مراحل تطوره ، ولكنها تكون في حالة تشوه وجودى . لقد اسقطت الطبيعة الماهوية للانسان ، فى الاساطير والعقائد ، على الماضـــى ، باعتبـارها تـــاريخ قـــبل التاريخ ، ورمـــز إليها بالعصـــــر الذهبى او الفردوس" . Ibid ., Loc , cit ويقول كل من هوبرت ووارين "ان تلش يرى أن حالة الوجود الماهوى هى حالة حاضرة ، فى كل مدرج من مدارج تطور المرء ، كحالة غير مختبرة ، لايعيها المرء ، كحالة براءة. والمرء يعيها فى شكل براءة حالمة ، كحالة حقيقية وغير حقيقية معا وفى نفس الوقت. ويمكن وصف هذه الحالة ، بلغة تقليدية ،.... بأنها إحساس غامض بان المرء كان فى حالة تناغم مع ذاته ، ومع العالم ، ومع ذلك الذى يستشعره باعتباره مطلقا (اى الله)".

Hobart ,C.W ., and Warne , N., 'On Sources of Alienation ', Journal of Existentialism , Vol . 5 (Fall, 1964), P. 193 .

2) Tillich , P., Systematic Theology , Vol . 2, P . 33.

3) Ibid ., Vol . 1 , P . 260 .

4) Ibid ., Vol . 2 , P . 33

5) Ibid ., PP . 33- 36

في ضوء التفسير السيكولوجي ، أعلن تلش أن حالة الوجود الماهوى يمكن أن تسمى بحالة " البراءة الحالمة." والحالة الحالمة هى، كما يقول تلش ، " حالة عقلية حقيقية وغيرَ حقيقية معا وفى نفس الوقت - مثلها فى ذلك مثل حالة الامكان . فالحالة الحالمة تتوقع الحالة الفعلية أو الواقعيـة مثلما أن كل شيء فعلى يكون حاضرا بكيفية ما فيما هو ممكن . وفى لحظة اليقظة ، تختفى صور الحلم كصور وتعاود الظهور فى شكل حقائق أو وقائع يواجهها المرء. إن الواقع يختلف بالتأكيد عن صور الحلم ، غير أنه لا يختلف عنه من سائر الاعتبارات . لان ما هو فعلى يكون حاضرا فيما هو ممكن ومن ثم يتوقع أن يتحول إلى شيء فعلى . إن كلمة حالمة تعد، لهذه الاسباب ، كلمة ملائمة لوصف حالة الوجود الماهوى."(١) أما عن كلمة البراءة ، فيقول تلش : " إن كلمة براءة تشير أيضا إلى إمكانية غير متحققة ... هذه الكلمة تنطوى على ثلاثة معانٍ. فهى قد تعنى فقدان الخبرة الفعلية ، وفقدان المسئولية الشخصية ، وفقدان الاحساس الاخلاقى بالذنب . إن الاستخدام المجازى لهذه الكلمة الذى اقترحه هنا ينطوى على هذه المعانى الثلاث" .(٢) يتضح من ذلك أن تلش يرى أن كلا من كلمة حالمة وكلمة براءة تشيران إلى حالة الامكان غير المتحقق بالفعل للوجود الماهوى . ولكن كلمة براءة تنطوى على عدة مزايا. فهى تشير إلى ثلاثة أشياء لا تتوفر فى كلمة حالمة أعنى ، فقدان الخبرة الفعلية، وفقدان المسئولية الشخصية ، وفقدان الإحساس الاخلاقى بالذنب . وطالما أن الامر كذلك ، فان هذا يعنى أن فقدان البراءة يعنى فقد هذه الاشياء الثلاثة واكتساب ثلاثة اشياء اخرى مناقضة لها هى الخبرة الفعلية ، والمسئولية الشخصية ، والإحساس الاخلاقى بالذنب. هذا يعنى ، بتعبير آخر ، انه فى حالة التحول من البراءة إلى الاثم أو الذنب " يتم اكتساب الخبرة ، والمسئولية ، والذنب ، ويتم فقدان حالة البراءة الحالمة".(٣) والمثال البارز الذى يقدمه تلش هنا لتوضيح هـــذا

---

1) Ibid., P.33.
2) Ibid., PP. 33-34
3) Ibid., P.34

التحول هو مثال التطور الجنسي عند الموجودات الانسانية . فهو يرى أن هذا المثال يعبر بطريقة سيكولوجية عن نفس الشيء الذى عبر عنه الدين أو اللاهوت أعنى تحول الانسان من الحالة الماهوية أو الدينية المخلوقة إلى الحالة الخاطئة أو المغتربة الامر الذى يعنى تماثل الحالتين تماما . ففيَ المراحل الاولى لتطوره أو لنموه الجنسي يكون الطفل في حالة براءة حيال إمكاناته الجنسية . هذه الحالة تشبه تماما الحالة الماهوية أو الدينية للانسان ، حالة " آدم قبل السقوط " التى صورها اللاهوت بلغة دينية . هذا يعنى ، بتعبير تلش نفسه ، " ان الرمز 'آدم قبل السقوط' ... يجب أن يفهم على أنه يشير إلى حالة من البراءة الحالمة التى لم تتخذ بعد قرارا بشان إمكاناتها". [١] وذلك لان هذا الرمز الدينى يماثل تماما حالة البراءة التى يتمتع بها الطفل حيال إمكاناته الجنسية . "فالطفل يظل حتى مرحلة معينة جاهلا (لا يعى) بامكاناته الجنسية. " [٢] انه لا يعى هذه الامكانات ، هذا على الرغم من انها تكون حاضرة فى داخله ، ومن ثم تظل هذه الامكانات مجرد إمكانات غير متحققة بالفعل لان الطفل لم يتخذ بعد قرارا بشأنها أعنى لم يختبرها أو حتى يخبرها بعد. غير أن الاستيقاظ من هذه الحالة ، التى تناظر حالة الحلم ، يجب أن يحدث . فالامكانات الجنسية سوف تتحقق بالضرورة ، ولكن هذا التحقق يفضى حتما إلى فقد البراءة الحالمة ومن ثم اكتساب الخبرة ، والمسئولية ، والذنب .

هذا التحقق أمر ضرورى ، وذلك لان تلش يرى "أن حالة البراءة الحالمة تسوق إلى ما وراءها" . [٣] فالانسان لن يستطيع البقاء فى حالة "الحلم" إلى الابد ، لان هذه الحالة سوف تنتهى بالضرورة ، والذى يساعد على ذلك هو أن هذه الحالة ، التى

---

1) Ibid ., Loc . cit .
2) Ibid ., Loc . cit .
3) Ibid ., Loc . cit .

هى حالة امكان لم يختبر ولم يتم اتخاذ قرار بشأنه بعد، تنطوى على إمكانية التوتر والتمزق . إنها، بتعبير تلش نفسه ، " قابلة أو عرضة للتوتر والتمزق". [١] وهذه القابلية لا تنكشف إلا من خلال وعى الانسان القلق بحريته المتناهية . " ففى حالة البراءة ، تكون الحرية والمصير فى حالة انسجام ، ولكنهما يكونان غير متحققين بالفعل ، ومن ثم تكون الوحدة بينهما وحدة ماهوية ."[٢] ولكن فى نفس اللحظة التى يصبح فيها الانسان واعيا بحريته المتناهية ومن ثم قلقا - وذلك لان هذه اللحظة تكون مصحوبة دوما بالقلق - ينزع الانسان ، بسبب ذلك الوعى والقلق ، إلى تحقيق حريته . هذه اللحظة يطلق عليها تلش اسم لحظة " يقظة الحرية "، والتى يعرفها بأنها " اللحظة التي تصبح فيها الحرية واعية بذاتها وتنزع إلي تحقيق نفسها ." [٣] هذه اللحظة التى عرّفها التفسير السيكولوجى لتلش على هذا النحو ، هى نفس اللحظة التى أطلق عليها اللاهوت اسم لحظة " رغبة آدم فى الخطيئة . " فوجود هذه الرغبة داخل آدم ، هكذا يرى تلش ، جعل الله يحظر عليه الاكل من شجرة المعرفة. [٤] غير أنه فى نفس اللحظة التى تصبح فيها الحرية واعية بذاتها وتنزع إلي تحقيق ذاتها (لحظة استيقاظ الحرية) " تبدأ عملية رد فعل من جانب الوحدة الماهوية بين الحرية والمصير. فالبراءة الحالمة تريد أن تظل فى حالة الوحدة الماهوية ." [٥] وذلك لان الوحدة الماهوية بين الحرية والمصير هى سمة لهذه الحالة . ولهذا السبب" يكون الانسان موزعا بين الرغبة فى تحقيق حريته وبين الامر الالهى الذى يقضى بالحفاظ على براءته الحالمة ."[٦] ولنفس هذا السبب تكون هذه الحالة عبارة عن حالة إغراء . إنه إغراء موزع بين تحقيق الحرية وبين الاحتفاظ بالبراءة الحالمة ، إنه ، بتعبير آخر ، موزع بين تحقيق الحرية ومن

---

1) Ibid ., P. 35 .
2) Ibid ., Loc . cit .
3) Ibid ., Loc .cit
4) Ibid ., Loc . cit .
5) Ibid., Loc. cit
6) Ibid., Loc. cit.

ثم فقد الوحدة الماهوية بين الحرية والمصير ، وبين الاحتفاظ بالوحدة الماهوية بين الحرية والمصير أعنى بالبراءة الحالمة .

غير انه فى اللحظة التى يصبح فيها الانسان واعيا بحريته " يصبح واعيا أيضا بخطورة موقفه . إنه يعى خطرا مزدوجا ، هذا الخطر يضرب بجذوره فى حريته المتناهية ويعبر عن نفسه من خلال القلق . فالانسان يقلق على فقد نفسه إذا لم يحقق ذاته وإمكاناته".[١] ومع ذلك فهو ، من الناحية الاخرى، يقلق فى نفس الوقت " على فقد ذاته هذا إذا حقق ذاته وإمكاناته. إنه يقف بين حفظ براءته التى تعنى فقد الخبرة بالوجود المتحقق وبين فقد براءته من خلال المعرفة ، والقوة، والذنب ... والانسان يقرر لصالح تحقيق ذاته وإمكاناته ومن ثم يضع نهاية لحالة البراءة الحالمة". [٢] وخير شاهد على ذلك التحول من حالة البراءة الحالمة إلى حالة الاثم والذنب ، هكذا يضيف تلش ، يكمن فى التطور أو النمو الجنسى عند الانسان . فالمراهق يكون قلقا على فقد ذاته هذا إذا لم يحقق إمكاناته الجنسية . ويكون أيضا ، وفى نفس الوقت، ومن الناحية الاخرى ، قلقا على فقد ذاته هذا إذا حقق إمكاناته الجنسية . ولكنه " يقرر تحقيقها ، وهذا هو ما يفعله سائر البشر".[٣] هذا التحقق يعنى إنهاء حالة البراءة أو الحالة الماهوية أو الدينية ، والتحول إلى حالة الاثم والذنب أو إلى الحالة المغتربة .

هذا التحـــول مـــن الماهية إلى الوجود يعتبره تلش " سمة عامة للوجود المتناهى. " [٤] وهو "يتبدى فى كل شخص على هيئة تحول من البراءة الحـالمة إلى التـحقق والذنب . " [٥] هذا التحول، هكذا يؤكد تلش من جديد ، يجب ألا يفهم من منظور زمانى أو تاريخى . " إنه ليس حادثة وقعت فى الماضى . " [٦] بل يحدث فى كل

---

1) Ibid ., Loc . cit .
2) Ibid ., PP . 35- 36 . .
3) Ibid ., P . 36 .
4) Ibid ., Loc . cit .
5) Ibid ., Loc . cit .
6) Ibid ., Loc . cit

زمان : فى الماضى ،أو الحاضر ، أو في المستقبل . والفعل الذى يتحول الانسان بمقتضاه من الحالة الماهوية أو الدينية إلي الحالة المغتربة هو فعل حر ومتحد فى نفس الوقت مع المصير . من هنا يقرر تلش:" ان الفعل الفردى للاغتراب الوجودى ليس فعلا منعزلا لفرد منعزل ،إنه فعل يتم بحرية متحدة ، مع ذلك ، مع المصير العام للوجود. فالطبيعة المغتربة للوجود تحقق نفسها من خلال كل فعل فردى . وكل قرار أخلاقى هو فعل صادر عن حرية فردية ومصير عام معا وفى نفس الوقت ." (١)

حقا ، إن تلش يؤكد ان هناك " قوى بيولوجية ، وسيكولوجية ، واجتماعية تؤثر فى كل قرار فردى."(٢) وهذا فى رأيه هو السبب الذى يجعل الاغتراب مسألة مصير عام ، وليس صادرا عن فعل فردى فحسب . فهذه القوى التى تؤثر فى القرار الفردى الحر تجعل الاغتراب مسالة مصير عام أو مشترك .

يتضح من كل ما سبق أن تلش يرى أن الحالة الماهوية أو الدينية ، التى هى مجرد حالة إمكان ، تختلف عن حالة الاغتراب . ولكن على الرغم من إقرار تلش لذلك الاختلاف ، إلا أن معارضته للتفسير الحرفى لقصة السقوط كما جاءت فى سفر التكوين قد اضطرته إلى إقرار نوع من التزامن بين الخلق الالهى والسقوط أو الاغتراب الوجودى . فمن المعروف أن المعنى الحرفى لقصة الخلق و السقوط ، كما جاءت في سفر التكوين ، يؤكد أن الله قد خلق الوجود على نحو خير ، بمعنى انه فى سالف العصر والأوان كان الوجود يتمتع بالخير نظرا لأن الحالة الماهوية كانت متحققة فى الوجود ، ثم حلت اللعنة على الوجود بسبب خطيئة آدم. ولكن تلش يرفض ، كما رأينا ، هذا التفسير الحرفى هذا على الرغم من أنه التفسير الشائع والمعمول به . فهو

---

1) Ibid ., P . 38 .
2) Ibid., P.42

يرى أن التحول من الماهية إلى الوجود لم يحدث فى وقت ما فى الزمان ، بل يحدث فى كل وقت وفى كل حين بمعنى أنه ليست هناك نقطة في الزمان يمكن القول عنها انها تمثل نقطة التحول من الماهية إلى الوجود. فهذا التحول يحدث فى كل زمان وفى كل وقت . هذا التفسير ادى بتلش ، كما رأينا ، إلى إقرار نوع من التزامن بين الخلق الالهى الخير والاغتراب الوجودى للوجود المتحقق بالفعل . ولقد أوضح تلش طبيعة هذا التزامن علي النحو التالى : " إن الخلق الالهى والسقوط يتزامنان طالما أنه ليس هناك موضع في الزمان أو المكان تحقق فيه الخير المخلوق وتمتع بالوجود. هذ التزامن هو نتيجة ضرورية لمعارضتنا للتفسير الحرفى لقصة الخلق ، لم تكن هناك 'يوتوبيا' فى الماضى ، كما لن تكون هناك 'يوتوبيا' فى المستقبل . فالخلق الالهى المتحقق بالفعل متطابق مع الوجود المغترب . وحرفية التوراة هى وحدها صاحبة الحق فى معارضة هذا التأكيد . فمن يستبعد فكرة وجود مدرج تاريخى للخير الماهوى يتحتم عليه ألا يتملص من هذه النتيجة . فهذه النتيجة تتأكد بصورة أكثر وضوحا حتى إذا طبقنا رمز الخلق على العملية الزمانية بكاملها . فإذا كان الله يخلق فى التو واللحظة فإن كل ما يخلقه يشارك فى التحول من الماهية إلي الوجود بمجرد خلقه. تلك هى حالة التزامن بين الخلق الالهى والسقوط ... فالخلق الالهى يتسم بالخير من ناحية الامكان . وإذا ما تحقق بالفعل ، فإنه يسقط فى اغتراب عام من خلال الحرية والمصير." (١) هذا لا يعنى أن تلش يرى أن هذا التطابق بين الماهية والوجود ينجم عن ضرورة منطقية أو عقلية . إن ذلك هو ما يرفضه تماما . فهو يرى " أن الوثبة من الماهية إلى الوجود هى ... حقيقة أى أنها تتمتع بطابع الوثبة لا الضرورة البنيوية . " (٢) فالتحول ، هكذا يريد أن يقول تلش ، يتم بوثبة لا معقولة ، وليس أمرا ضروريا أى ناجما عن ضرورة عقلية أو منطقية . .

---

1) Ibid ., P . 44
2) Ibid., Loc.cit.

بهذه النقطة الاخيرة نكون قد وصلنا إلي نهاية الوصف الذى قدمه تلش المؤمن للوجه الأول من الاوجه الثلاثة التى يرتكز عليها التفسير المسيحى للطبيعة الانسانية أو لمفهومه للاغتراب أو لموقفه الوجودى، أعنى الطبيعة الماهوية أو الدينية للانسان. ولكن طالما أننا نؤمن أن موقف تلش الوجودى هو موقف نصفه إيمان ، ونصفه إلحاد ، فسوف نحاول فى الجزء التالى من هذا الفصل أن نكشف موقف تلش الملحد من هذه الطبيعة بمعنى اننا سنحاول أن نكتشف كيف أن النصف الالحادى لتلش قد ساقه إلى تفسير هذه الطبيعة الدينية بطريقة إلحادية . وقبل أن نبدأ محاولتنا هذه ، نود أن نشير أولا إلى أن إيضاحنا للجانب الالحادى عند تلش سواء فى هذا الفصل أو الفصول التالية سوف يأتى مقتضبا بعض الشىء وذلك لأن تلش الملحد نفسه لم يفصل القول فى موقفه الالحادى الخفى - بعكس ما فعل تلش المؤمن في موقفه الايمانى الصريح - خشية انكشاف أمره. هذا الاقتضاب التيلشى هو قطعا أمر طبيعى خاصة وأنه يزعم فى الظاهر أنه ينتمى إلي اللاهوت المسيحى . هذا لا يعنى أن النصف الالحادى يقل فى الاهمية عن النصف الايمانى. إن العكس فى رأينا هو الصحيح. فالنصف الالحادى يتمتع بنفس الاهمية التى يتمتع بها نصف تلش الايمانى .

إن أول ما يطالعنا فى هذا الجانب هو اعتقاد تلش الراسخ الذى مؤداه أن الحالة الماهوية أو الدينية للانسان هى حالة إمكان صرف بمعنى انها لم تتحقق على النحو الكامل فى أى وقت من الاوقات سواء على مدار الزمان أو حتى عبر تطور حياة المرء نفسه ، هذا على الرغم من أنها تكون حاضرة دوما بداخلنا على نحو متشوه. فهذا الاعتقاد يعنى أن تلش يرى أن الحالة الفعلية للانسان تختلف فى كل وقت وفى كل عصر عن حالته الماهوية أو الدينية .غير أن السؤال الهام هنا يتعلق بطبيعة الاختلاف بين الحالتين . ولسوف نرجىء الاجابة على هذا السؤال لحين الانتهاء من تقديم الوصف الذى قدمه تلش المؤمن للحالة المغتربة للانسان فى الفصل التالى .

نحن نرى أن تعريف تلش للايمان بأنه اهتمام مطلق هو تعريف متساوق مع موقف النصف، والنصف، أعنى ، يقود إلى نتائج ايمانية ، ويقود أيضا إلى نتائج الحادية معا وفي نفس الوقت . ونحن نستطيع أن ندلل على ذلك من خلال النصوص التى يسوقها تلش نفسه من أجل توضيح ما يقصده بالاهتمام المطلق أو الايمان . فالنص التالى ، على سبيل المثال ، يقول : " إن الدين هو الحالة التى يستحوذ فيها على المرء اهتماما مطلقا يجعل سائر الاهتمامات الاخرى تبدو ، مقارنة به، اهتمامات ثانوية ويكون هو ذاته محتويا على التساؤل المتعلق بمعنى حياتنا . ولهذا السبب يكون هذا الاهتمام اهتماما جادا وينم عن الرغبة فى التضحية بأى اهتمام متناه يتعارض معه. والاسم الدينى الشائع لمضمون ذلك الاهتمام هو الله - اله أو آلهة . ففى الاديان غير التوحيدية نسبت الصفات الالهية إلى موضوع مقدس أو إلى قوة خارقة أو إلى مبدأ أعلى مثل البراهما أو الواحد . أما فى أشباه الاديان الدنيوية فيكون الاهتمام المطلق موجها صوب موضوعات كالامة ، أو العلم ،أو مظهر أو وضع اجتماعى معين ، أو مثال أعلى للانسانية ، يخلع عليها (الموضوعات) صفة القداسة . " (١) هذا النص، الذى اقتبسنا جزء منه فى بداية هذا الفصل ، يوضح تماما أن الاهتمام المطلق عند تلش يتخذ اسماء واشكالا مختلفة . فالاسم الذى تخلعه المسيحية ، على سبيل المثال ، وكما سبق أن رأينا فى بداية هذا الفصل، على مضمون ذلك الاهتمام هو الله باعتباره الاله الحقيقى أو الموضوع الحقيقى للاهتمام المطلق . وعلى نفس النهج يمكن القول ان الاسلام يؤكد أيضا أن اله الاسلام هو الاله الحقيقى ، الموضوع الاصيل للاهتمام المطلق وذلك لان سائر المسلمين ، والباحث من بينهم ، يهتمون به اهتماما مطلقا . حقا ، لقد أكد تلش نفسه هذه الحقيقة عندما كتب يقول : " إن إيمان المسلم هو إيمان

1- Tillich ,P., Christianity and the Encounter of the World Religions , PP. 4-5.

بالوحى الذى جاء به محمد (ص)، وهذا الوحى يمثل الاهتمام المطلق للمسلم . " (١) نفس الامر نراه يصدق أيضا وبنفس القدر على سائر الديانات . ولكن الامر الهام الذى نود أن نبرزه هنا هو أن النص السابق يوضح تماما أن الاهتمام المطلق قد يكون موجها أيضا صوب موضوعات أخرى كالعلم ، أو الامة ، أو ما شابه ذلك . فتلك الاهتمامات تبدو فى نظر أصحابها ، هكذا يوضح النص ، اهتماما ت مطلقة إلى حد أنها تتمتع فى نظرهم بصفة " القداسة " الامر الذى يجعلهم على استعداد للتضحية بكل اهتمام عارض في سبيلها . حقا، لقد كتب تلش في موضع آخر يقول : "إن موضوع الاهتمام المطلق يتخذ اسماء عديدة . " (٢) ولقد ضرب هو نفسه مثالا على ذلك عندما قرر : " ان أى شخص يقف على الحدود بين اللاهوت والفلسفة يتحتم عليه بالضرورة أن يقدم مفهوما واضحا للعلاقة المنطقية بين الاثنين . ولقد حاولت أن أفعل ذلك فى كتابى ....(نسق العلوم) ولقد كان اهتمامى المطلق منصبا فى ذلك الكتاب على هذه الاسئلة : كيف يمكن للاهوت أن يصبح علما ؟وكيف يمكن لمذاهبه العديدة أن تنتمى إلى العلوم الاخرى ؟ وما هو الشيء المميز لمنهجه ؟ " (٣) هذا النص يؤكد تماما أن اهتمام تلش المطلق كان فى وقت من الاوقات يتخذ شكلا معينا هو الشكل الذى عرضه في النص . ولكن تلش لم يكتف بذلك، وراح، فى موضع آخر، يفصل القول فى الموضوعات التى يمكن أن تخلع على الاهتمام المطلق على النحو التالى : "إذا قال لك شخص ، ولعل ذلك قد حدث لك بالفعل ، 'ليس لى اهتمام مطلق'، فبادره فى هذه الحالة بالسؤال، ' أليس هناك شيء على الاطلاق تأخذه بجدية لا مشروطة ؟ ما هو مثلا ذلك الشئ الذى يجعلك مستعدا للمعاناة أو للتضحية فى

1- Tillich ,P.,Dynamics of Faith , P . 65. أضفنا ما بين الأقواس

2- Tillich, P., Paul Tillich ,Ultimate Concern ,Dialogues With Students , P. 12, Ed. by Brown, D.M., SCM Press Ltd ., Bloomsbury Street, London , 1965.

3- Tillich , P., 'On the Boundary', The Boundaries of Our Being , P. 323

سبيله؟ وسوف تكتشف حينئذ أنه حتى الكلبى يأخذ نزعته الكلبية بجدية مطلقة ، ناهيك عمن سواه من الطبيعيين ، أو الماديين ، أو الشيوعيين ،أو ما شاكل ذلك . فمما لا شك فيه أنهم يأخذون جميعا شيئا ما بجدية مطلقة ... وعندما تجد شخصا يأخذ شيئا ما بجدية ، تستطيع فى هذه الحالة أن تقرر ، ان ذلك الشيء يستحوذ عليه . هذا يعنى أن هذه الجدية لم تنتج ، عبر تطور حياته ، من خلال عمليات تأملية وإرادية فعالة، بل أتت إليه، ربما فى مرحلة مبكرة جدا، ولم تتركه على الاطلاق. خذ العالم كمثال . إذا ارتقى العالم فى الحقل العلمى ، فقد يكون على استعداد للتخلى عن أى اكتشاف من اكتشافاته العلمية (لان هذه الاكتشافات تكون تمهيدية أو أولية ، وليست نهائية أو مطلقة) ، ولكنه لن يتخلى مطلقا عن اتجاهه العلمى ، حتى إذا طلب منه ذلك طاغية . وحتى إذا ضعف إلى حد التخلى عن اتجاهه العلمى ، فسوف يتخلى عنه بسوء نية . نفس الامر يصدق على كل شاب شيوعى يأخذ شيوعيته بجدية مطلقة ، هذه هى الطريقة التى بها يستحوذ الاهتمام المطلق علينا . فنحن لا نستطيع أن ننتج الاهتمام المطلق ، لا نستطيع أن نقول سوف اجعل من هذا أو من ذاك مسألة اهتمام مطلق . لان الاهتمام المطلق يكون أصلا مستحوذا علينا حالما نبدأ فى التأمل فيه ." (١)

فى ضوء ذلك نستطيع أن نقرر ان تلش يرى أن الاهتمام المطلق لا ينطبق على المتدين فحسب ، بل ينطبق أيضا على صاحب الاتجاه العلمى ، وصاحب النزعة المادية ، أو الشيوعية ،أو الكلبية ، وهلم جرا . ولكن السؤال الهام هنا هو : " أين الملحد من هذا كله ؟ " الا ينطبق هذا الاهتمام المطلق عليه هو أيضا ؟ " وأليس صحيحا أن منطق نصوصه التى نسوقها هنا يؤكد ضمنا أن الملحد، مثله فى ذلك مثل غيره ، يكون مهتما بإلحاده اهتماما مطلقا ؟ " نحن نري أنه لم تكن صدفة على الاطلاق أن يعرِّف تلش الايمان على هذا النحو. فهو يعلم تماما أن الاهتمام المطلق يفسح مكانا للإلحاد، يعادل

1- Tillich , P ., Paul Tillich , Ultimate Concern , Dialogues With Students , P. 8.

تماما المكان الذى يفسحه للايمان ، ومن ثم فهو انعكاس لموقف النصف ، والنصف . صحيح أن تلش يرفض ، فى المواضع التى يناقش فيها ما يعنيه بالاهتمام المطلق ، الاشارة إلى موقف الملحد من هذا الاهتمام . غيرأن هذا الرفض هو فى رأينا أمر متعمد من جانبه بمعنى انه يحاول اخفاء حقيقة موقفه ، هذا علي الرغم من أن منطق كلامه يدينه تماما . فالاهتمام المطلق هو أمر ينطبق على الملحد قدر انطباقه على المؤمن.

ولقد نوه تلش نفسه إلى ذلك عندما كتب يقول : " إن الموضوع الرئيسي عند الوجوديين ... هو ... الازمة الانسانية ، تناهي الانسان واغترابه عن ذاته ، قلقه ويأسه. إنهم يتمردون على التحول المتزايد للانسان إلى شيء ، إلى ترس فى العجلة العامة للانتاج المنظم والاستهلاك المنظم . إنهم يحتجون على نظام التثقيف الموجه الذى يحاول ان يحول كل فرد إلى نموذج (اى صورة طبق الاصل من الآخر) عن طريق تعريضه ليلا ونهارا لاجهزة اتصال موجهة. إنهم يعبرون عن اهتمام مطلق ، هذا على الرغم من أن هذا الاهتمام قد جاء فى صورة الحادية ، ومعادية للدين ، وكلبية ، ويائسة فى الغالب ." (١) هذا النص يوضح تماما أن تلش يرى أن الوجودية مفهومه على أنها مرادفة للالحاد تكشف عن اهتمام مطلق ذات طابع الحادى . هنا يجب أن نتذكر من جديد تلك الحقيقة التى اكتشفناها فى الفصل الاول والتى مؤداها ان تلش قدم آراء الوجودية الملحدة باعتبارها إيضاحا لنصفه الالحادى . ففى ضوء هذه الحقيقة يتأكد لنا أن تلش يشارك الوجودية الملحدة اهتمامها المطلق بنزعتها الالحادية. ولكن طبقا لموقف النصف ، والنصف نستطيع أن نؤكد أيضا وبصورة أكثر دقة ان اهتمام تلش المطلق هو اهتمام موجه إلي نزعته الايمانية ، وإلى نزعته الإلحادية معا وفى نفس الوقت . هذا المغزى الالحادى للاهتمام المطلق ينكشف بصورة أكثر وضوحا من خلال الحوار التالى

---

1) Tillich , P., 'Religion in Two Societies : America and Russia', Theology of Culture , PP . 186- 187 .

بين تلش وأحد طلاب اللاهوت. لقد وجه الطالب إلى تلش السؤال التالى : " آمل أن تتمكن من أن تفسر بصورة أكثر وضوحا ما تعنيه بقولك إن الاهتمام المطلق يستحوذ على المرء . إن ما أفهمه هو إنه من الممكن أن يستحوذ علينا شيء ما ، ولكن من الممكن أيضا وفي نفس الوقت أن يستحوذ علينا شيء آخر قد يكون مناقضا له تماما ، ونتأرجح بين هذين الشيئين . وبينما نزعم اننا نبحر في اتجاه واحد ، فقد نتذبذب جيئة وذهابا بين الاثنين." (١) وجاءت إجابة تلش على النحو التالى : " هذا الموقف يصف حياة الغالبية العظمى منا اليوم . أنت على صواب تماما . ومع ذلك ، فإن الاهتمام المطلق الذى يستحوذ علينا سيكون أكثر قوة ، وهو يتطلب قرارا صادرا عن شخصيتنا كلها ، لا عن فكرتنا أو إرادتنا ، لأنه شيء يتجاوز قرارنا . وخير مثال على ما أقول قد يكون عند لوثر ، الذى يقول ، 'إن الانسان يشبه حصانا يركبه فارس ، وهذا الفارس إما أنه الاله أو الشيطان.' هذان فقط هما في راى لوثر بالطبع البديلان الوحيدان ، غير أننى أرى أن هناك فرسان أو قوى للاهتمام المطلق أقل تطرفا وتحاول الاستحواذ علينا." (٢) هذا النص يؤكد تماما أن الاهتمام المطلق عند تلش هو اهتمام منقسم إلى نصف أو نقيض إيمانى ، ونصف أو نقيض آخر إلحادى . ففى هذا النص يتفق تلش مع الملاحظة التى أبداها الطالب والتى ينوه فيها إلى إمكانية أن يستحوذ على المرء اهتمام ما، وان يستحوذ عليه أيضا وفى نفس الوقت اهتمام آخر مناقض له ، الامر الذى قد يفضى بالمرء إلى أن يقر اهتماما ما فى الظاهر، وأن يقر في الخفاء اهتماما آخر مناقض له تماما. هذا بالاضافة إلى أن تلش نفسه قد أكد أن هذا الموقف منطبق على حياة الغالبية العظمى من الناس. والذى يقصده من ذلك هو أن العديد منهم، مثلهم فى ذلك مثل تلش نفسه ، يقر الاهتمام الايمانى بصورة علنية ،

---

1) Tillich , P ., Paul Tillich , Ultimate Concern , Dialogues With Students ,P. 10.

2) Ibid ., Loc .cit .

ويتمسك بالاهتمام الالحادى في الخفاء. والامر الذى يؤكد ذلك هو أن تلش نفسه لم يتفق مع رأى لوثر الذى يقول إن الانسان يشبه حصانا يركبه فارس إما أن يكون الاله، او يكون الشيطان. لقد وجد أن رأى لوثر احادى الجانب بمعنى انه لايفسح مكانا إلا لبديل واحد فقط من البديلين : إما الاله / أو الشيطان ، ولهذا السبب وصفه تلش بالتطرف نظرا لان الموقف الاصح والاقل تطرفا والمعبر عن موقف الغالبية العظمى من الناس هو في رأي تلش الموقف الذى يفسح المكان للبديلين معا وفى نفس الوقت ، إنه الموقف الذى يقر النصف الايمانى، والنصف الشيطانى أو الالحادى معا وفى نفس الوقت. من هنا نستطيع أن نقرر ان مضمون الاهتمام المطلق عند تلش هو : أنه يستحوذ عليه شيء ما هو النصف الايمانى، ويستحوذ عليه أيضا وفى نفس الوقت شيء آخر مناقض له تماما هو النصف الالحادى ، وبينما يدعى أنه يبحر مع النصف الايمانى ، يتذبذب بين الاثنين جيئة وذهابا. فهو ، بتعبير آخر ، يثب من الواحد منهما ، إلي الآخر وثبة لا معقولة ومستمرة . هذا المعنى يتاكد لنا بصورة أكثر وضوحا من خلال النص التالى الذى يقول : " لا تذعن بسرعة لاولئك الذين يريدون تخفيف قلقك على الحقيقة . ولا تنخدع بحقيقة ليست حقا حقيقتك ، حتى إذا كان الذى يخدعك هو الحزب الذي تنتمى إليه ، أو الكنيسة التي تنتمى إليها ، أو حتى التراث الاسرى الذى انحدرت منه . كن مع بيلات ، إذا كنت لا تستطيع أن تكون مع يسوع ، ولكن كن معه بجدية . "(١) كن، هكذا يجب أن يضيف تلش ، مع المتشكك أو بالاحرى الملحد ، هذا إذا كنت لا تستطيع أن تكون مع المؤمن ، وكن معه بجدية مطلقة ، وذلك لان بيلات هو القاضى الظالم الذى حكم بالموت على المسيح ، إنه، هكذا يقول تلش فى نفس السياق، " ليس القاضى الظالم فحسب ، بل أيضا الكلبى والمتشكك."(٢) فى ضوء ذلك يمكننا أن نؤكد أن تلش نفسه يطبق الاهتمام المطلق على المؤمن، وعلى الملحد أيضا. هذا

---

1) Tillich, P.,'What is Truth', The Boundaries of Our Being, PP. 201-202.
2) Ibid., P.201.

لايعنى أن تلش نفسه يتبنى أحد البديلين - إما بيلات (الالحاد) / أو يسوع (الايمان). إن العكس هو الصحيح بمعنى اننا رايناه يرفض هذا الموقف الاحادى ويتهمه بالتطرف من أجل تأكيد موقفه الأقل تطرفا والذى يجده منطبقا على الغالبية العظمى من الناس اعنى موقف النصف ، وانصف ، النقيض ، والنقيض ، الايمان ، والالحاد . فطبقا لهذا الموقف نستطيع أن نقرر ان تلش مع يسوع (الايمان) بنصف قلب علنى ، ومع بيلات (الالحاد) بنصف قلب خفى . وهو هنا يشبه ارازموس نوتر دام الذى يقول عنه تلش " انه أعلن انه يفضل الانضمام فورا إلي معسكر المتشككين ، هذا إذا سمحت له سلطة الكتاب المقدس وسلطة الكنيسة أن يفعل ذلك."(١) إن منطق تلش نفسه يفصح فى رأينا عن نفس هذه الرغبة ، ولكنه يعلم تماما أن هذه السلطة الدينية لن تسمح له بذلك ، ولهذا بقى معها بنصف قلب فقط ، أما النصف الآخر فقد ظل فى معسكر الإلحاد. ولهذا السبب جعل اهتمامه المطلق متطابقا مع النقيض ، والنقيض ، مع الايمان، والالحاد. ولعل ادمغ الادلة التى قدمها تلش على صدق دعوانا ان الاهتمام المطلق يصدق على الملحد ، مثلما يصدق على المؤمن، يكمن فى نصه التالى الذى يقول :" نحن قد نرحب بالموت من أجل أو في سبيل قضية زائفة - والمثال الذى أسوقه هنا كدليل على صدق ما أقول هو ما حدث في ألمانيا إبان حكم هتلر . هذا الترحاب بالموت قد لا يعنى بالضرورة أن هذه القضية هى مسالة اهتمام مطلق ، هذا على الرغم من أنها قد تكون كذلك بالنسبة لبعض الاشخاص . فنحن قد نذهب إلى الحرب من أجل القيام بمهمة تمريض الجنود المصابين ، أو نخاطر بالموت بالقتال فى الحرب ، أو نقوم بالاستطلاع مع علمنا بأن الموت يتربص بنا وقد لا نعود ، ونؤمن أن هذه القضية تستحق هذه المخاطرة . إن هذه المخاطرة يمكن أن تكون مسألة اهتمام مطلق ، غير أننى أقول فى هذه الحالة إنه اهتمام مطلق فى غير محلهmisplaced. وقولى هذا قد

---

1) Tillich, P., 'Faith and Uncertainty', The Boundaris of Our Being, P. 207

يصدق على انصار النازية الذين جعلوا الشعب الالمانى يؤمن بأن هتلر هو صوت الاله بالنسبة للالمان ، لقد آمن الالمان بأن الشعب الالمانى ومعه الجنس الجرمانى عامة (باعتبار أن الالمان ينتمون إلى هذا الجنس)هو الشعب المختار - المختار من قبل الله . لقد كانت هذه القضية قضية زائفة ، قضية أفضل أن أطلق عليها تعبيرى المفضل الذى مؤداه انها قضية شيطانية . لقد كانت هذه القضية مسألة اهتمام مطلق بالنسبة للشعب الالمانى." (١) هذا النص يؤكد بما لا يدع مجالا للشك أن تلش نفسه يعلم حق العلم أن اهتمامه المطلق ينطبق على المؤمن، وعلى الملحد أو الشيطان معا وفى نفس الوقت . صحيح أنه يقول فى هذا النص ان هذا الاهتمام الاخير هو اهتمام فى غير محله ، غير أن قوله هذا ليس سوى زريعة علنية لتغطية موقفه الالحادى أو الشيطانى الخفى . فاهتمامه المطلق هو في حقيقة الامر انعكاس لموقف النصف ، والنصف ، لانه يشملهما معا . هذه هى فى رأينا النتيجة النهائية التي يرحب بها اهتمام تلش المطلق .

هذا النصف الالحادى الكامن فى اهتمام تلش المطلق أو فى إيمانه أدى به ، فى رأينا ، إلى تقديم تفسير إلحادى للبنية الرئيسية للوجود التى تصف الحالة الماهوية أو الدينية للانسان أعنى بنية الذات - العالم وللعناصر المكونة لها أعنى بنية التفرد - المشارك ، وبنية الديناميكية - الشكل ، وبنية الحرية - المصير . ولكى نكتشف هذا التفسير ، يتحتم علينا أن نوضح أولا حقيقة على قدر كبير من الاهمية مؤداها ان تلش يرى أن البنية الانطولوجية التى تصف الحالة الماهوية أو الدينية للانسان متطابقة مع مذهبه فى الحرية الانسانية . حقا ، لقد أكد تلش هذه الحقيقة بكل وضوح عندما قرر ، فى مقالته " مفهوم الانسان فى الفلسفة الوجودية "، أن مذهبه فى الحرية الانسانية

---

1) Tillich , P., Paul Tillich , Ultimate Concern , Dialogues With Students , PP . 20 - 21 .

متطابق مع مذهبه " فى الطبيعة الماهوية للانسان." [١] وما يقصده تلش بقوله هذا هو:

" ان الحرية الانسانية متطابقة مع الحقيقة التى مؤداها أن الانسان لديه عالم متوحد ولا متناهي معا وفى نفس الوقت يقف فى مواجهته ، ومنفصل عنه وينتمى إليه في الآن عينه. وإذا أخذنا المسألة من الجانب الآخر ، يمكن القول ان الانسان هو ذات محددة ومتمركزة في ذاتها وهو مركز عالمه. ونظرا لان الانسان يقف بين ذاته وعالمه، فهو طليق من قيودهما حتى وإن كان محددا بكليهما. هذا الموقف بكل ما فيه من غموض هو موقف الحرية الانسانية." [٢] إن هذا النص يوضح تماما أن تلش يرد البنية الانطولوجية وكذا سائر العناصر المكونة لها إلى مذهبه فى الحرية الانسانية . وطالما انه يرى أن قطب الحرية يكون دوما ، وكما سبق أن رأينا ، متحدا مع قطب المصير ، فإن هذا يعنى أنه يرد البنية الرئيسية للوجود بسائر عناصرها إلى بنية أو قطبية الحرية - المصير . هذا يعنى ، بتعبير آخر ، ان مذهب تلش في الطبيعة الماهوية أو الدينية للانسان متطابق مع قطبية الحرية - المصير التى تصف فى رأيه هذه الطبيعة . غير أن تلش جعل قطبية الحرية -المصير مرادفة " لقطبية "الحرية -القدر . ولقد أكد تلش ذلك فى أكثر من مناسبة . ففى أحد المواضع ، كتب،على سبيل المثال ، يقول : "إن الاغتراب ... هو ذنب عام وقدر عام معا وفى نفس الوقت . " [٣] وفى موضع آخر راح تلش يضيف : " إن الايمان هو مسألة قدر وقرار (أى حرية)" .[٤] وفى نفس السياق راح يؤكد من جديد: " أن مخاطرة الايمان ليست مخاطرة اعتباطية ، بل هي تعبير عن وحدة القدر والقرار (أى الحرية). " [٥] هذه الاقوال وغيرها تؤكد أن تلش يستبدل قطبية الحرية - المصير " بقطبية " الحرية - القدر . والنتيجة المترتبة على ذلك

---

1) Tillich , P ., The Conception of Man in Existential Philosophy , Journal of Religion , Vol . XIX (July , 1939) , P . 204.

2) Ibid ., P . 205 .

3) Tillich , P. ,' Abstracts of Papers' , The Journal of Philosophy , VOL. XL 111 (January - Decembre , 1946) , P . 677.

4) Tillich , P ., 'The two Types of Philosophy of Religion', Theology of Culture ,. P. 29

5) Ibid .,P. 28.

هى أنه طالما أن تلش جعل هذه "القطبية" الاخيرة مميزة لقرار الايمان ، وطالما أن مخاطرة الايمان تصف الحالة الماهوية أو الدينية للانسان ، فإن هذا يعنى أن هذه "القطبية " تصف فى رأيه الحالة الماهوية أو الدينية للانسان . حقا، لقد أكد تلش هذا المعنى بكل وضوح عندما كتب يقول : " إن القدر ينتمى إلــى الوجود الماهوى."(١) هذا بالاضافة إلى أنه طالما أن تلش يرد البنية الماهوية أو الدينية للانسان بسائر عناصرها إلى بنية أو قطبية الحرية – المصير ، وطالما أنه يستبدل هذه البنية الاخيرة " ببنية" أو "قطبية" الحرية – القدر ، فإن هذا يعنى أنه يرد البنية الرئيسية للوجود وكذا سائر العناصر المكونة لها إلى " بنية" أو " قطبية " الحرية – القدر .

حسنا! ولكن تلش يقول : "إن كلمة Fatum ... او Schicksal ... والكلمة الانجليزية 'قدر Fate' المعادلة لهما تشير كلها إلى نقيض الحرية لا إلى علاقة قطبية تضايفية مع الحرية ."(٢)

'Fatum'....or 'Schicksal' ....and their English correlate 'Fate' , designate a simple contradiction to freedom rather than a polar correlation

هذا النص يؤكد تماما وبما لايدع مجالا للشك أن تلش يرى أن كلمة قدر الانجليزية – والكلمات المعادلة لها فى لغات اخرى – لا تدل إلاعلى نقيض الحرية ، لا على علاقة قطبية أو علاقة تضايف مع الحرية . هذا يعنى ، بتعبير آخر ، أن تلش يتحدث هنا عن تناقض الحرية – القدر ، لا عن تضايف أو قطبية الحرية – القدر . والمغزى الذى

---

1) Tillich , P., 'On The Demonic' , Translated by Talmay , E . L ., The Interpretation of History , P. 164 , Charles Scribner's Sons , New York, Charles Scribner 's Sons Ltd .,London ,1936. .
2) Tillich , P., Systematic Theology , Vol. 1, P. 185

يسعى إليه هنا هو فى رأينا أنه يريد أن يقول إن الطبيعة الماهوية أو الدينية للانسان لا يمكن أن تفسر بلغة قطبية الحرية - المصير فحسب ، بل يمكن أن تفسر أيضا بلغة تناقض الحرية - القدر. حقا ، لقد لخص تلش فيما سبق الحالة الماهوية أو الدينية للانسان فى قطبية الحرية - المصير ، ثم استبدل هذه القطبية بتناقض الحرية - القدر، وما ذلك إلا ليؤكد نتيجة واحدة هى أن الحالة الماهوية أو الدينية للانسان تتلخص فى تناقض الحرية - القدر لأن هذين النقيضين يشيران دوما إلى تناقض . فى ضوء هذا التفسير يمكن القول إن تلش يريد أن يقول إن الذات ، والعالم يقفان على طرفى نقيض ، ونفس الامر يصدق على الديناميكية ، والشكل ، وعلى التفرد ، والتشارك . من هنا نستطيع أن نقرر انه إذا كان تلش المؤمن يؤكد على العلاقة القطبية بين هذه العناصر ، فإن تلش الملحد يؤكد على أن العلاقة بين هذه العناصر هى علاقة تناقض . هذا التفسير الالحادى يعنى أن تلش الملحد يرى أن الطبيعة الماهوية أو الدينية التى خلقها الله ليست سوى طبيعة متناقضة !! أما التفسيران - الايمانى، والالحادى - معا، ،فهما ، فى رأينا ، انعكاس لموقف النصف ، والنصف .

ولعل أوضح الامثلة التى يمكننا أن نسوقها هنا كدليل على إقرار تلش لهذا التفسير الالحادى للبنية الانطولوجية هو الذى جاء فى عبارته الماكرة التالية التى ساقها فى " لاهوته النسقى " والتى تقول : " إن الحتمية ، واللاحتمية ، هما مرآة لحالة اغتراب الانسان (وذلك فيما يتعلق بالحرية والمصير !)" (١)

Indeterminism , as Well as determinism , is a mirror of man's state of estrangement (with respect to freedom and destiny !)

1) Ibid., Vol.2, P.64

ان وجه المكر والدهاء فى هذه العبارة يتعلق بعلامة التعجب التى يضعها تلش هنا.

فنحن فى العادة نضع علامة التعجب لابداء عدم الرضى عن تأكيد ما أو للافصاح عن عدم الاقتناع به . وفى ضوء تفسيرنا لموقف تلش الالحادى الخفي نستطيع أن نقرر ان ذلك هو ما فعله تلش على وجه الدقة . لقد وضع علامة التعجب هذه كى ينوه بخفاء ومكر شديدين إلى أنه قد اضطر إلى أن يقول ما قاله فى الظاهر فقط ، وأن باطنه لا يقر هذا القول . هذا يعني، بتعبير أوضح ، أن تلش قد اضطر إلى أن يقول فى الظاهر ان الحتمية (التي تنكر الحرية) واللاحتمية (التى تقر الحرية المطلقة) تعبران عن اغتراب الانسان ، فى حين أنه ينكر فى الباطن ما يقوله في الظاهر ومن ثم لم يملك إلا إضافة علامة التعجب من أجل التنويه إلى موقفه الالحادى الخفى الذى يقول إن الطبيعة الماهوية للانسان يمكن أن تفهم فى ضوء تناقض الحتمية - اللاحتمية ، أعنى ، فى ضوء تناقض القدر - الحرية ، مثلما يمكن أن تفهم فى ضوء موقفه الايماني العلنى أعنى فى ضوء قطبية الحرية - المصير. لقد استحال علي تلش الملحد التعبير عن موقفه الالحادى في كتابه " اللاهوت النسقى "بصورةعلنية ومن ثم لجأ إلي التنفيس عنه بعلامة التعجب ، فهذه العلامة تعني باقتضاب شديد أن الموقف الايمانى الذى يقره تلش في الظاهر ، يختلف عن موقفه الالحادى الذى يكنه في الباطن .

نفس الامر يصدق علي قطبية الديناميكية - الشكل . ففى معرض حديثه عن اللبيدو الفرويدى ، باعتباره أحد دلالات الكونكيوبسنس التى سنتحدث عنها تفصيلا في الفصل الثالث ، كتب تلش المؤمن ، فى كتابه " الحب والقوة والعدالة " ، يقول : " إن اللبيدو في ذاته يتسم بالخير ! Libido is Good in itself ! لقد دافعنا عنه ضد فرويد الذى يجعل من اللبيدو مجرد دافع لا متناهى لا يشبع أبدا ويفضى إلى الموت . لقد قبلنا هذا الوصف الفرويدى كوصف ملائم لحالة الاغتراب ، لا للبيدو فى معناه

الابداعى . إن 'الكتاب المقدس' يعلم ... أن الليبيدو ينتمى إلي الخير الانسانى المخلوق ويعرف أيضا أن الليبيدو قد تشوه وأصبح غامضا من خلال حالة الاغتراب الانسانى. لقد أصبح يفتقر إلى التحديد وسقط فى براثن مبدأ اللذة . "(١) هذا يعنى، كما سنرى تفصيلا فى الفصل الثالث ، أن تلش المؤمن يرى أن الليبيدو الذى خلقه الله يتسم بالخير وذلك لانه يكون متجها دوما إلي موضوع محدد من أجل الوصول إلي حالة الاشباع الكامل من خلال ذلك الموضوع . هذا الليبيدو المخلوق هو فى رأي تلش المؤمن أحد الدلالات الرئيسية للحالة الماهوية أو الدينية للانسان . أما الليبيدو باعتباره دلالة على الكونكيوبسنس ومن ثم علي الحالة المغتربة فهو الليبيدو المتشوه أو اللامتناهي الذى لا يشبع أبدا لانه لا يتجه إلى موضوع محدد، والذى يسبب لذلك الرغبة فى الموت . حسنا ! ولكن تلش المؤمن يضع ، كما هو واضح فى النص ، علامة تعجب على قوله "إن الليبيدو في ذاته يتسم بالخير ! " والامر الذى يريد الافصاح عنه هنا هو أنه لا يوافق من الداخل على هذا القول الذى اضطر إليه هنا فى الظاهر . حقا ، يبدو أن تلش أصدر كتابه " الحب والقوة والعدالة " الذى اقتبسنا منه هذه العبارة تحت ضغوط دينية معينة . ففى تصديره لهذا الكتاب يخبرنا تلش بأن صدور هذا الكتاب جاء نتيجة لعوامل ثلاثة . **الأول هو** أن المؤسسة الدينية التى تدعي " فيرث فونديشن Firth Foundation" ومقرها نوتنجهام بانجلترا قد طلبت منه " القاء أول سلسلة من محاضراتها واقترحت عليه أن تكون فى موضوع الحب ، والقوة ، والعدالة . "(٢) **والعامل الثانى** هو أن مؤسسة دينية أخري تدعى " كريستين جوس فونديشن Christian Gauss Foundation" ومقرها برنستون بالولايات المتحدة الامريكية ، "قد طلبت اجراء حوار مع نخبة مختارة من الاساتذة ، وطلاب الدراسات العليا ، وبعض قادة الفكر حول موضوع الحب ، والقوة ، والعدالة." (٣) وهو يخبرنا أن " النقد الذى

1) Tillich , P., Love , Power , and Justice , PP. 116 - 117 .
2) Ibid .,Preface, P.V.
3) Ibid .,Loc .cit.

تلقاه فى هذه المناسبة قد ساعده كثيرا . " [١] أما العامل الثالث فهو أن المؤسسة الدينية المسماة "اسبرنت فونديشن Sprunt Foundation" ومقرها "يونين ثيولوجيكال سيميناري Union Theological Seminary ريتشموند ، ولاية فرجينيا، الولايات المتحدة الامريكية "، طلبت منه " القاء سلسلة من المحاضرات في نفس الموضوع. " [٢] ومن المحتمل تماماأن تكون هذه المؤسسات قد مارست ضغوطا عليه من أجل إصدار الكتاب فى شكل معين يتلائم مع الدين ، والأمر الذى يرجح هذا الاحتمال هو أن تلش قد نوه في نهاية تصديره للكتاب إلى أن كلا من مؤسسة نوتنجهام ومؤسسة فريجينيا قد " اجبرتاه علي التعامل مع المشكلات التى تضمنتها هذه المحاضرات عن الحب ، والقوة ، والعدالة بطريقة مباشرة وبطريقة متسقة لم يفعل مثلها من قبل." [٣] ولعل هذا الاكراه هو الذي جعله يختم هذا الكتاب بقوله " إننى لم أتعرض على الاطلاق لمشكلات عديدة متعلقة بموضوع هذا الكتاب ، كما تعرضت لمشكلات أخرى بطريقة مقتضبة ، وعالجت البعض الآخر بطريقة غير ملائمة." [٤] هذه العبارة الاخيرة ترجح حقيقة تعرض تلش لضغوط دينية من هذه المؤسسات الامر الذى اضطره إلي معالجة بعض المشكلات علي الاقل بطريقة علنية غيرملائمة لما يضمره فى داخله. هذا بالاضافة إلى أن سائر هذه النصوص تؤكد تماما أن الكتاب باكمله قد صدر فى ظل ضغوط دينية اجبرته علي معالجة موضوعات الكتاب من منظور دينى صريح ، وهذا فى رأينا هو السبب الذى جعله يقر فى العلن أن اللبيدو المخلوق يتمتع بالخير ، وأن يعبر بدهاء وخبث وغموض عن موقفه الالحادى الخفي باضافة علامة التعجب التي تفيد أنه يتفق فى الباطن مع موقف فرويد الالحادى الذى يقول إن الطبيعة الماهوية للانسان تشير إلى أن الانسان هو لبيدو لا يشبع أبدا ويسبب لذلك الرغبة في الموت . وإذا كان تلش ، وكما

---

1) Ibid .,Loc .cit
2) Ibid., Loc.cit
3) Ibid., P.V1.
4) Ibid., P.124

سنرى تفصيلا فى الفصل الثالث ، قد جعل اللبيدو الفرويدى ، وإرادة القوه عند نيتشه، دلالة على الكونكيوبسنس ، وكذا على الديناميكية أو الحيوية الانسانية[١] ، فإن النتيجة المترتبة على ذلك هى أن تلش الملحد يرى أن الحالة الماهوية أو الدينية للانسان يمكن أن تفهم بلغة تناقض الكونكيوبسنس - الحب ، أو بلغة الديناميكية الخالصة (أو الحرية المطلقة التى يعتنقها فرويد ونيتشه) ونقيضها أعنى الشكل الثابت أو الجامد (أو الدين فى كافة صوره وأشكاله).

هذا التفسير الالحادى للبنية الانطولوجية ينطوى على نتائج خطيرة تتعلق بتفسير تلش الايماني للسقوط باعتباره تحولا من البراءة إلي الاثم أو من الحالة الماهوية أو الدينية للانسان إلي حيث الوجود المغترب . ولكى نوضح هذه النتائج يجب علينا أن نتذكر أولا تأكيد تلش المؤمن الذى ذكرناه فيما سبق والذى مؤداه ان وحدة الحرية والمصير (الحرية المتناهية)هى القوة الرئيسية التي تدفع الانسان إلى هذا التحول. فهذا التاكيد يتسق مع التفسير المسيحى لهذا التحول ، نظرا لانه يوضح مع تلش المؤمن أن الانسان يعتبر مسئولا عن هذا التحول. فالتحول يتم من خلال وحدة الحرية والمصير ولهذا السبب يعتبر الانسان مسئولا عنه . هذا يعنى، بتعبير تلش نفسه، " أن المسيحية تعتبر الانسان مسئولا عن السقوط ومن ثم آثما" .[٢] ولكن تلش الملحد لا يتفق مع هذا التفسير المسيحى ، نظرا لانه يؤكد أن الاغتراب هو ، كما رأينا ، قدر عام وذنب عام معا وفى نفس الوقت . فهذا التأكيد يعنى أن تلش الملحد يرى أن هذا التحول قد تم بواسطة تناقض الحرية - القدر ، لا ، كما تزعم المسيحية ، بواسطة الوحدة القطبية بين الحرية والمصير . لقد رأى تلش الملحد أن ذلك التحول يتم بواسطة الحرية ، وبواسطة نقيض الحرية - وذلك لانه جعل القدر نقيض الحرية - أعنى

---

1) Tillich, P., Systematic Theology, VOL .2, PP. 64-65 .
2) Tillich ,P., Christianity and the Encounter of the World Religions, P. 66

بواسطة القدر . هنا يؤكد تلش الملحد موقفين متناقضين تماما . فالقول ان التحول يتم بحرية ، ينفي القول ان التحول يتم بواسطة القدر ، والعكس صحيح أيضا ، بمعنى ان القول ان التحول هو مسالة قدر لا دخل للانسان فيه ، ينفي القول: أن التحول يتم بحرية ومن ثم يكون الانسان مسئولا عنه. هذان الموقفان المتناقضان لتلش هما في رأينا انعكاس لموقف النصف ، والنصف . فالموقف الاول يعبر عن النصف الايماني لتلش ومن ثم جاء متساوقا مع التفسير المسيحي للسقوط أو بالاحرى مع تفسير الوجودية المؤمنة للتحول من البراءة إلي الاثم . أما الموقف الثاني فقد جاء معبرا عن النصف الالحادي لتلش ومن ثم متساوقا مع موقف الوجودية الملحدة الذي يجعل الاغتراب مسألة قدر عام (أو واقعة عامة) لا دخل للانسان فيه ولا يستطيع منه فكاكا ، وكل ما يستطيع أن يفعله هو أن يأخذه على عاتقه وأن يحقق ذاته ، من خلال الشجاعة الالحادية من أجل الوجود كذات ، رغما عنه .

هذا النصف الالحادي لتلش يتخفى بصورة أعمق في ثنايا مناقشته للتناهي ومقولاته . وقبل أن نسوق أدلتنا على ذلك ، يجب أن نشير أولا إلي أن الكاتب المسيحي توماس قد أقر أن مناقشة تلش للتناهي تعتمد إلى حد كبير علي " تفسيره لمقولة الخلق من العدم Creatio Ex Nihilo وهو تفسير موضع شك على الاقل . " (١) والامر الغريب حقا هو ان توماس لم يفصح على الاطلاق عن الاسباب التي جعلته يصل إلى هذه النتيجة ، وبل ولم يوضح علي الاطلاق المعنى الذي يقصده بقوله ان هذا التفسير موضع شك . واكتفي بالاشارة إلى هذه الملاحظة المقتضبة ! لكن يبدو أن الاسبا ب التي جعلت توماس يفعل ذلك لن تخرج في رأينا عن واحد من اثنين : إما أن توماس تحاشى متعمدا الافصاح عن ذلك حتى لا يشوه صورة تلش خاصة وأنه يعد في نظر الغرب أحد جهابذة اللاهوت المسيحي في القرن العشرين ، أو أنه لم يفطن إلى السبب

---

1) Thomas, J.H.,Paul Tillich ,P.25.

الحقيقى الذى جعله يتشكك فى موقف تلش من التناهى . ويبدو أن الاحتمال الاخير هو الاقرب إلى الصواب وذلك لاننا راينا فى مقدمة هذه الدراسة كيف أن توماس لم يشك، مثله فى ذلك مثل غيره ، لحظة واحدة فى ولاء تلش للاهوت المسيحى. لهذا يتحتم علينا أن نوضح ما لم يوضحه توماس، سواء عن قصـــــد أم غير قصـــد ، أعنـــى أن التفسير الذى قدمه تلش للتناهى هو تفسير موضع شك نظرا لانه يضم فى طياته النصف الالحادى لتلش .

ونحن نستطيع أن نؤكد ذلك من خلال نصوص عديدة غامضة ساقها تلش في مواضع كثيرة من كتاباته . فالنص التالى ، على سبيل المثال ، يقول : " إن المجيء من العدم يعنى العودة حتما إلى العدم . فوصمة الانبثاق عن العدم منطبعة على كل مخلوق." (١) هذا القول يمكن أن يفسر في رأينا بمعنيين احدهما ايمانى ، والآخر الحادى . والمعنى الاول يشير إلى ان الله هو أساس الوجود ومن ثم فهو الذى خلقه من العدم وسوف يعيده حتما إلى العدم . أما المعنى الثانى فيشير إلى أن العدم – لا الله – هو أساس الوجود وهذا يعنى أن الوجود قد جاء – أو قذف على حد تعبير هيدجر – من العدم وسوف يعود حتما إلى العدم لانه لا شيء هناك سوى العدم . هذا المعنى الاخير يتأكد لنا من خلال النص التالى الذى اقتبسنا اجزاء منه فيما سبق ، والذى يقول : "لقد قذف بالاشياء المتناهية إلى الوجود (هيدجر) . والسؤال ، من أين؟، هو سؤال عام ، سؤال يتفوه به الاطفال والفلاسفة على حد سواء . غير أن هذا السؤال هو سؤال لا إجابة عليه ، لان كل إجابة ، كل تقرير، حول علة شيء ما يكون عرضة لنفس السؤال فى تسلسل (تراجع) لا ينتهى . هذا التسلسل اللانهائى لا يمكن أن يتوقف حتى بواسطة افتراض اله كاجابة على السلسلة باكملها . لان ذلك الاله يجب أن يسأل نفسه ، من أين اتيت ؟ (كانط) ...إن العلية تعبر ضمنا عن عدم

---

1) Tillich ,P., Systematic Theology ,VOL .1, P. 188

قدرة أى شيء على أن يعول على نفسه . فكل شيء منساق فيما وراء نفسه إلى علته، والعلة منساقة فيما وراء نفسها إلى علتها ، وهكذا إلى ما لا نهاية . إن العلية تعبر بقوة عن هاوية اللاوجود فى كل شيء ...إن وجود الانسان هو وجود عارض ، ويفتقر فى حد ذاته إلى الضرورة ، وهذا هو السبب الذى يجعله يدرك انه فريسة للاوجود: فنفس الحادثة العارضة التى قذفت به إلي الوجود قد تدفع به إلى خارجه . من هذا الاعتبار تكون العلية والوجود العارض شيئا واحدا ... فالانسان قد لا يوجد ! إذن فلماذا هو موجود ؟ ولماذا يتحتم عليه الاستمرار فى الوجود ؟ ليست هناك إجابة معقولة على هذه التساؤلات :-[(١)] فى هذا النص يتبنى تلش - وهو يذكرنا هنا أنه يتابع قاعدته المنهجية التى تحتم عليه تقديم التحليلات التى قدمها سائر الوجوديين للازمة الانسانية باعتبارها معبرة عن موقفه الشخصى - موقف هيدجر الذى يؤكد على أن الوجود ليس سوى حادثة عارضة ولا معقولة أي لا تقبل التفسير ، نظرا لاستحالة إرجاعه إلى علة تسمى الله . فالعلة الوحيدة التى يدركها الانسان هى العدم . فهو لا يدرك سوى أنه قد جاء من العدم وسوف يعود إلي العدم ، لانه حتى إذا افترضنا أن هناك اله لهذا الوجود ، فإن مثل هذه الاله - وتلش يتبنى هنا موقف كانط الذى عرضه فى كتابه " نقد العقل النظرى الخالص " - يجب أن يسال نفسه " من أين أتيت ؟ "هذا يعنى، بتعبير آخر ، أن تلش الملحد يرى أن وجود الله هو أمر يستحيل إقراره لان هناك عدما أصليا original أو قبليا a priori يسبق كل شيء يتمتع بالوجود . والوجود نفسه ليس سوى حادثة لا معقولة أو لغز لا يقبل التفسير .

لقد أكد تلش هذا الموقف الالحادى من خلال استبداله لكلمة الله ، بمصطلحات أخرى تتسم بالغموض وتتنقل فى راينا المعنى الايمانى والمعني الالحادى معا وفى نفس الوقت ، كمصطلح قوة الوجود ، ومصطلح أساس الوجود ، ومصطلح الوجود ذاته .

1) I bid ., P. 196.

فمما لا شك فيه أن تلش أكد مرارا وتكرارا ان الله هو قوة الوجود التى تقاوم اللاوجود . غير أن مارتن اوضح تماما أن قوة الوجود عند تلش " ليست سوى دافع داخلي في سائر الموجودات المتفردة ."(١) والذى يقصده مارتن هنا هو أن هذه القوة لا ترد بالضرورة إلى الله بل هي مجرد دافع داخلي لا مصدر له سوى الموجودات نفسها. وهـذا يـــدل على ان مصطلح قوة الوجود عند تلش قد يشير إلي الله، وقد لا يشيرالي أى شيء على الاطلاق . وطبقالموقف النصف ، والنصف يمكن القول ان تلش يرحب بهذين الجانبين – السلبى ، والايجابى – لان تفضيله أو اختياره لهذا المصطلح المزدوج الدلالة والمتناقض فى المعنى ليس سوى انعكاس لهذا الموقف .

نفس الامر يصدق علي المصطلح الثاني الذى يستخدمه تلش كبديل لكلمة الله اعني مصطلح الوجود ذاته . فالله أو الوجود ذاته عند تلش ، هكذا أوضح ادوارد، علي سبيل المثال ، هو أمر لا يمكن للعقل أن يتقبله وذلك لان " تاكيدات تلش عن الوجود ذاته هى تاكيدات يستحيل على العقل أن يتقبلها ."(٢) هذا بالاضافة إلى أن الوجود ذاته عند تلش لا يتمتع ، كما سنرى الآن ، بالوجود على الاطلاق . انه مجرد وهم لا وجود له. ولعل هذا هو السبب الذى جعل العديد من النقاد المسيحيين يؤكدون ، كما يقول توماس ، " ان معالجة تلش لوجود الله هى معالجة غير ملائمة (للاهوت ، المسيحى). فالمزايا التى يجنيها تلش من رفضه للقضية التي تقول إن الله موجود لا تعادل الصعوبات التى ينخرط فيها من جراء ذلك الرفض. حتى أولئك الذين لا يرغبون، وهم اللاهوتيين الكاثوليك ، فى قبول أية أدلة مشروعة على وجود الله ، لا يرفضون كلية إقرار وجود الله بكيفية ما، فتفسير الحجج الكلاسيكية على وجود الله هو تفسير مصطنع وغير ملائم وذلك لان هذه الحجج مفيدة بمعنى ما، أعنى ، أنه إذا استخدمت

---

1) Martin , B.,The Existentialist Theology of Paul Tillich,P.174.
2) Ewards, P., 'Professor Tillich's Confusions', Mind, a Quarterly Review of Psychology and Philosophy, Vol .LXXIV (1956), P.194.

هذه الحجج بحذر فإنها تستطيع أن تعبر عن الوعي الديني وأن توقظه في نفس الوقت.(١) هذا يعني أن معالجة تلش لقضية الالوهية تعد في نظر الكثير من النقاد المسيحيين معالجة غير ملائمة للاهوت المسيحي . صحيح أن تلش رفض القضية التي تقول " ان الله موجود " وذلك انطلاقا من موقفه الظاهري الذي مؤداه ان القول "ان الله موجود "يتضمن بالضرورة القول " بخضوعه للزمان، والمكان، والعلية."(٢) وصحيح ايضا انه استبدل ، لهذا السبب ، القول " ان الله موجود " بالقول " ان الله هو الوجود ذاته فيما وراء الماهيةوالوجود."(٣) حيث ان هذا القول الاخير يعد في رأيه القول الوحيد الذي يصدق تماما عليه ، ولكن تلش خلع على الوجود ذاته نوعا من الوجود المستقل هذا على الرغم من انكاره الظاهري للقضية التي تقول " ان الله موجود. " ففي كتابه " اللاهوت النسقي " ، على سبيل المثال ، يتحدث تلش عن "الله باعتباره متواجدا تواجدا فعليا ."(٤) هذا بالاضافة إلى انه اكد على أن الله باعتباره الوجود ذاته يتمتع ، على النقيض من سائر الموجودات المتناهية التي تتمتع بوجود عارض ، بوجود غير عارض او ضروري او ثابت ، وهذا هو الذي جعل سيدني هوك يقرر " انه على الرغم من أن تلش رفض القضية التي تقول ان الله موجود .فقد خول لله باعتباره الوجود ذاته نوعا من الوجود. "(٥) والآن طالما أن تلش رفض القضية التي تقول " أن الله موجود " واستبدلها بقوله " أن الله هو الوجود ذاته." وطالما انه خول ، كما يقول سيدني هوك ، للوجود ذاته نوعا من الوجود بمعنى أنه جعل الله باعتباره الوجود ذاته يتمتع بنوع من الوجود الفعلي ، فان هذا يعني أن تلش الملحد

---

3) Thomas ,J.H.,Paul Tillich ,P.13.
2) Ibid .,Loc .cit.
3) Tillich, P., Systematic Theology ,Vol. I , P. 205.
4) Ibid., PP. 238-239.
5) Hook,S., 'The Quest For Being,'Journal of Philosophy,1953, P.719, Quoted from Edwards ,P., 'Professor Tillich's Confusions', Mind :a Quarterly Review of Psychology and philosophy, Vol. LXXI (1965), P.194.

ينكر الالوهية بهذا المعنى ، وحقا الالوهية بكافة اشكالها. هذا من ناحية، ومن الناحية الاخرى يمكن القول مع نقاد تلش من المسيحيين انه حتى اله تلش المؤمن لا يتفق كلية مع الاله المسيحى ، او، علي حد تعبير توماس، [١] مع اله ابراهيم ابو الانبياء عليه السلام.

اما المصطلح الثالث الذى استخــدمه تلش كــبديل لكلمة الله أعنى مصطلح اساس الوجود فيعد فى رأينا اكثر المصطلحات دلالة على خبث تلش الشديد . فهو يستخدمه احيانا للدلالة على الله ، ويستخدمه احيانا اخرى للدلالة على العدم الذى منه جئنا وإلية نعود . وعندما يريد تلش الدلالة الاولى نجده يقرن هذا المصطلح فى العادة بالصفة مقدس أو إلهى divine ومن ثم يتحدث عن الاساس المقدس (أو الالهى) للوجود . The divine Ground of being. أما عندما يريد التنويه بدهاء إلي الدلالة الثانية نجده يسقط الصفة – مقدس أو إلهى – من السياق ، ويكتفي بالحديث عن أساس الوجود the ground of being.ونحن نستطيع التدليل علي ذلك من خلال النصين التاليين . عندما يقول تلش" إن الخطيئة هى فعلنا الذى به نتحول عن المشاركة في الاساس الالهى (أو المقدس)الذى منه جئنا وإلية نعود "[٢] ، يكون المقصود هنا هو الاشارة إلى الله ، ولكن عندما يكتفى تلش بالقول " إن الانسان قد اغترب عن اساس وجوده"[٣] ، فقد يكون المقصود هنا هو الله ، كما قد يكون أيضا العدم الذى اغترب عنه الانسان وإليه سيعود حتما. هذا يعني أنه بينما أن العبارة الاولى تدل بصفة مباشرة وبدون أى غموض على الله ، تنم العبارة الثانية عن ازدواجية فى المعنى : فهى قد تفسر بالمعنى الايمانى ، وقد تفسر أيضا بالمعنى الالحادى . وفى ضوء تفسيرنا لموقف النصف ، والنصف ، نستطيع أن نقرر أن هذه الازدواجية هى

---

1) Thomas , J.H., Paul Tillich, P.14.
2) Tillich ,P., 'The Good I Will ,I Do Not' ,The Boundaries of Our Being, P.48.
3) Tillich, P., Systematic Theology, Vol.2,P.44

التي يرحب بها تلش لأنها تعكس هذا الموقف . ولعل هذا هو السر الذى جعله يضيف الصفة إلهى أو مقدس إلى هذا المصطلح فى أحيان نادرة للغاية ، ويسقطها فى أغلب الاحيان . فهو يرحب بالازدواجية الناجمة عن ذلك .

هذا التفسير الالحادى للطبيعة الماهوية أو الدينية للانسان الذى يتبناه تلش الملحد هو الذى دفعه ، كما أشرنا في الفصل الاول ، وكما سنرى تفصيلا فى الفصل الرابع ، إلى إقرار ذلك النوع من الشجاعة الذى يناقض الشجاعة الايمانية التى يتبناها تلش المؤمن ، أعنى ، الشجاعة الالحادية . هذا يعني فى رأينا أنه إذا كان تلش المؤمن يقر مع الوجودية المؤمنة ومن ثم مع اللاهوت المسيحي الشجاعة الدينية أو شجاعة المجاراة ، فان تلش الملحد يقر مع الوجودية الملحدة الشجاعة الالحادية . وهذا يعنى بدوره انه إذا كان تلش المؤمن يرى أن الشجاعة الدينية هى التى تمكن الانسان من قهرالجوانب السلبية المتضمنة في مقولات التناهى ، فان تلش الملحد يرى أيضا أن الشجاعة الالحادية تمكن الانسان أيضا من أخذ الجوانب السلبية على عاتقه وتحقيق ذاته رغما عنها . هنا سنجد أيضا ، على نحو ما سنرى فى الفصـــل الرابع ، نوعا من " الايجابية الالحادية " ، إن صح التعبير .

فى النهاية نود أن نلقى هنا ، وبصورة جديدة ، مزيدا من الضوء على اكتشافنا الهام الذى أرسينا قواعده بطرق عديدة فى الفصل الاول ، والذى أكد على أن تلش الملحد يتفق مع سارتر ، وهيدجر ، والوجودية الملحدة ، على أنه ليست هناك معايير مسبقة يمكنها أن تملى على الانسان هذا الفعل أو ذاك لانه ليست هناك ماهية انسانية كى يقال ان الانسان سقط منها . ووجه الجدة هنا يرجع إلى أنه إذا كان سارتر قد احتكم فى أفعاله إلى إحساسه الغريزى ، وإذا كان هيدجر قد احتكم إلى نداء الضمير، فان تلش الملحد قد احتكم إلى ما يطلق عليه اسم " الادراك الذ كى ." هكذا كتب يقول :" إنه يتحتم علينا أن نتساءل : هل هناك طريقة لتبرير الاحكام الانطولوجية ؟ ...

والاجابة الوحيدة ، ولكنها اجابة كافية ، التى يمكن تقديمها لقضية التبرير الانطولوجى هى الاحتكام إلى الادراك الذكى".(١)

(O)ne must ask : Is there a way of verifying onotological Judgements ? ....The only answer,but a sufficient answer,which can be given to the question of ontological verification is the appeal to intelligen. recognition .

هذا الادراك الذكى نراه لا يختلف فى شىء عن احساس سارتر الغريزى ، أو عن نداء الضمير عند هيدجر . فالاتجاه الذى يدفعه ادراكه الذكى إلى السير فيه هو الاتجاه الذى يختاره ، وذلك لانه ليست هناك معايير أو قيم مسبقة يمكنها أن تملى عليه هذا الاختيار أو ذاك ، أو السير فى هذا الاتجاه أو ذاك . هذا الادراك الذكى لتلش متساوق تماما مع نزعته البراجماتية التى كشفنا عنها فى الفصل الاول ، ومتساوق بصورة أكثر مع موقفه فى هذا الفصل أعنى مع تفسيره للماهية الدينية للانسان بطريقة الحادية وتصويره للانسان بالتالى على أنه مجرد موجود بلا ماهية يمكن أن يقال انه سقط منها أو اغتراب عنها .

بهذا نكون قد وصلنا إلى نهاية هذا الفصل، ولكى نوضح علاقة موقف النصف، والنصف بالازمة الانسانية ، يتحتم علينا الانتقال إلى الفصل التالى .

1) Tillich, P., Love, Power, and Justice, P.24.

الفصل الثالث

الأزمة الإنسانية بين الواقع والخيال

هذا الفصل يناقش الوجه الثاني من الاوجه الثلاثة التي تشكل مفهوم الاغتراب عند تلش المؤمن أعني الوجه المتعلق بالازمة الانسانية أو باغتراب الانسان عن طبيعته الماهوية أو الدينية. ولكن طالما أن الهدف الاساسي لهذه الدراسة يتمثل في اكتشاف أبعاد موقف النصف ، والنصف عند تلش ، فقد قسمنا هذا الفصل ، كسابقه ، إلى قسمين . القسم الاول يتناول الوصف الذي قدمه تلش المؤمن لتلك الازمة ، أما القسم الثاني فسوف نحاول أن نكتشف فيه موقف تلش الملحد من ذلك الوصف . ولسوف نبدا بتناول وصف تلش المؤمن للازمة الانسانية نظرا لأن هذا الوصف يمثل الجانب المباشر أو العلني أو الصريح عنده .

لقد بدأ تلش المؤمن هذا الجانب باعلان ان وصفه لأبعاد الأزمة الانسانية يرتكز على فكرة أساسية هي أن الموقف الوجودي للانسان هوموقف مغترب. وهذا يعني بالنسبة له " أن الانسان غير متواجد على النحو الماهوي وكما يجب أن يكون الوجود . لقد اغترب عن وجوده الأصيل ."[١] ولكن ماهي السمات التي يخلعها تلش المؤمن على ذلك الموقف الوجودي المغترب للانسان ؟ والاجابة على هذا السؤال تحتم الاشارة أولا إلى ملاحظة هامة تتعلق بتفضيل تلش للمصطلح الفلسفي "الاغتراب Eestrangement " على المصطلح الديني " الخطيئة Sin " هذا على الرغم من اعتقاده أن كليهما يصلح لوصف الازمة الانسانية او الحالة المغتربة للانسان . حقا ، لقد اكد تلش أن سمات الازمة الانسانية التي يصور أبعادها في " لاهوته النسقي " تحت اسم المصطلح الفلسفي يمكن أيضا تقديمها تحت اسم المصطلح الديني بمعنى ان السمات التي يخلعها الدين على حالة " الخطيئة " هي في رأيه نفس السمات التي يخلعها هو بطريقة فلسفية على حالة " الاغتراب " . ولهذا السبب راح تلش ، في اللاهوت

---

1) Tillich . P., Systematic Theology Vol . 2, P. 45 .

النسقى"، يقدم سمات حاله الخطيئة تحت اسم "الاغتراب ." [١]

هذا لايعنى أن تلش يوافق تماما على أن المصطلح الدينى التقليدى " الخطيئة " هو مصطلح ملائم كلية لوصف الازمة الانسانية . إن العكس هو الصحيح بمعنى انه يؤكد أن هذا المصطلح لن يلائم تلك الازمة تماما إلا إذا تلقت كلمة " الخطيئة " نفسها شيئا من التفسير يخرج بها عن معناها التقليدى القديم الذى يجعل منها مجرد العصيان لقانون أو لقاعدة او لشريعة أخلاقية ، ويجعلها تفهم على أنها تشير إلى الحالة الوجودية التي يتحول فيها الانسان عن ، ويصبح غير متحد مع ، ذلك الذى ينتمي اليه – الله ، وذات المرء ، وعالم المرء .[٢] فهذا التفسير للخطيئة ، هكذا يؤكد تلش ، يحفظها وينقذها ويجعلها بمأمن من أن تفهم على انها مجرد " العصيان لشريعة " .[٣] من هنا راح تلش يوجه الانتباه إلى حقيقة مؤداها " انه إذا تحدث المرء عن خطايا وأشار إلى أفعال معينة معتبرا إياها أفعالا خاطئة ، فإنه يتحتم عليه أن يعى دوما حقيقة أساسية هى أن الخطايا هي دلالات على الخطيئة ." [٤] أى أن " الخطايا" باعتبارها انتهاكا لشرائع أو قواعد اخلاقية ليست فى رأيه سوى دلالات على الخطيئة باعتبارها الحالة التى يتحول فيها المرء عن ، ويصبح غير متحد مع ، ذلك الذى ينتمى إليه من الناحية الماهوية أو الدينية – الله ، وذات المرء ، وعالم المرء . " فخرق شريعة من الشرائع " ، على سبيل المثال ، هكذا يؤكد تلش ، " لا يجعل الفعل فعلا آثما ، ولكن الذى يجعله كذلك هو الحقيقة التى مؤداها ان هذا الفعل هو تعبير (أو دلالة) عن خطيئة الانسان مفهومة على أنها الحالة التى يغترب فيها المرء عن الله ، وعن سائر البشر ، وعن ذاته." [٥] نخلص من كل ذلك إلى أن تلش يرى أن الخطيئة باعتبارها تحول المرء عن الله ، وعن ذاته ، وعن عالمه هى أساس الخطايا باعتبارها ناجمة عن أفعال خاطئة معينة . فهذه الاخيرة ليست سوى دلالات على الخطيئة الأولى .

---

1) Ibid ., P. 46.
2) Ibid., Loc. cit .
3) Ibid., Loc. cit .
4) Ibid., loc . cit.
5) Ibid., PP . 46-47 .

هذا التفسير الذى يقدمه تلش للخطيئة كى يرقى بها إلى مستوى وصف الازمة الانسانية لن يكتمل ، هكذا يقول هو ، إلا من خلال إعادة تفسير كلمة "اصلية Original " أو " موروثة hereditary " التى ارتبطت دوما بالخطيئة ولازمتها على مر العصور . هذا يعنى ، بتعبير تلش نفسه ، " أن مصطلحى 'الأصلية' و'الموروثة' اللذان ارتبطا دوما بالخطيئة يحتاجان ايضا إلى إعادة تفسير ... لقد اصطبغت الكلمتان بسخافات حرفية إلى حد يجعل الاستمرار فى استخدامهما أمرا مستحيلا ."(١) هذا بالاضافة إلى أن " العقيدة المسيحية فى الخطيئة كانت أكثر العقائد التى هوجمت على مدار الزمان منذ بداية القران التاسع عشر لان مصطلحا مثل مصطلح 'الخطيئة الأصلية' اعتبر مصطلحا مخزيا وسخيفا . والتحول عنه فى الوقت الحاضر يعد تحولا عظيما . ولعل هذا يحتم علينا عدم الافراط فى استخدام هذه الكلمات مرة اخرى بسبب مضامينها التقليدية والخلقية ، وبسبب الاحتجاج المترتب دوما على تلك المضامين ."(٢) هذا يعنى أن تلش يعارض التفسير الحرفى التقليدى لمصطلح الخطيئة الاصلية أو الخطيئة الموروثة ، الأمر الذى جعله يؤكد على ضرورة عدم الاستمرار فى استخدامه بهذا المعنى ، وعلى ضرورة تفسيره تفسيرا جديدا يلائم طبيعة العصر . ولكن ماهو التفسير الجديد الذى قدمه تلش لمصطلحى الخطيئة الاصلية والخطيئة الموروثة ؟ إن اجابة تلش على هذا السؤال هى أن كليهما يشير إلى الطبيعة العامة للخطيئة ، ويعبر عن حقيقة مؤداها ان الخطيئة " هى مسألة حرية (خلقية) ومصير عام معا وفى نفس الوقت ."(٣) هذا التفسير الذى قدمه تلش هو وحده الذى يجعل هذا المصطلح الدينى يجارى المصطلح الفلسفى فى وصف الازمة الانسانية .

1) Ibid ., P, 46 .
2) Tillich , P.,'Communicating the Christian Message : a Question to Christian Ministers and Teachers', Theology of Culture , P. 210 .
3) Tillich, P., Systematic Theology , Vol. 2, P. 46 .

ولكن على الرغم من أن تلش أكد على أن هذا التفسير الجديد يجعل المصطلح الديني ملائما لوصف الازمة الانسانية ، إلا أنه يفضل استخدام المصطلح الفلسفي على المصطلح الديني في وصفه لتلك الازمة . والاسباب التي جعلته يفضل المصطلح الفلسفي على المصطلح الديني تنحصر في رأينا في سببين . الأول هو أنه يرى أن المصطلح الفلسفي يتمتع بميزة لا تتوافر في المصطلح الديني اعني انه يعبر عن الازمة الانسانية بصورة مباشرة يفهمها سائر البشر . ولقد عبر تلش نفسه عن ذلك على النحو التالي :" أن معنى الخطيئة الاصلية ، دورها المأساوي على مدار التاريخ، يمكن تأكيده في الوقت الحاضر على نحو كان يصعب حدوثه منذ عشرين سنة مضت وذلك لاننا نستطيع أن نستخدم حاليا مفهوم يفهمه كل شخص ، أعني مفهوم الاغتراب : اغتراب المرء عن ذاته ، وعن الآخرين ، وعن الأساس (الالهي) الذى منه جئنا وإليه نعود ."[1] اما السبب الثاني فهو ان تلش يرى أن المصطلح الفلسفي يتسم بعمق معين لا يتوافر في المصطلح الديني". وعمق مصطلح "الاغتراب" ، هكذا يؤكد تلش ، "يكمن في انه يعني ضمنا أن المرء ينتمي من الناحية الجوهرية إلى ذلك الذى اغترب عنه . فالانسان ليس غريبا عن وجوده الاصيل ، لانه ينتمي اليه. فهو محكوم به ولا يستطيع أن ينفصل عنه كلية ، حتى في حالة عدائه لوجوده الاصيل . فعداء الانسان لله يؤكد بما لايدع مجالا للشك انه ينتمي إليه ." [2].

إن سائر النصوص السابقة تتضمن الاجابة على التساؤل الذى طرحناه في البداية والمتعلق بالسمات الاساسية التي يخلعها تلش على الازمة الانسانية أو على الحالة المغتربة للانسان . فهذه السمات هي اغتراب الانسان عن الله ، وعن سائر الموجودات الاخرى ، وعن ذاته الاصيلة .[3] هذه السمات تناقض تلك السمات التي

---

1) Tillich, P., 'Communicating the Christian Messag : a Question to Christian Ministers and Teachers' , Theology of Culture,P. 210 .
2) Tillich, P., Systematic Theology, Vol. 2, P. 45 .
3) Ibid ., PP. 46-47 .

يخلعها تلش على الحالة الماهوية أو الدينية للانسان أعنى وحدة الانسان مع الله ، ومع سائر الموجودات ، ومع ذاته الاصيلة . ولكن إذا كان تلش يرى أن هذه السمات الثلاث هى السمات العامة بل والرئيسية للازمة الانسانية ، فهو يرى أيضا أن الحالة المغتربة للانسان تنم عن ثلاث دلالات أخرى على قدر كبير من الأهمية هى عدم الايمـــان أو اللا ايمـان unbelief ، والهيوبرس Hubris ، والكونكيوبسنس. فما المقصود بهذه الدلالات التى ، مثلها فى ذلك مثل السمات الرئيسية للازمة الانسانية ، تناقض تلك الدلالات الثلاث التى تميز الحالة الماهوية أو الدينية للانسان والتى تحدثنا عنها فى الفصل السابق أعنى الايمان ، وإقرار التناهى ، والحب ؟

إن عدم الايمان يعد فى رأى تلش الدلالة الاولى للحالة المغتربة للانسان . وهو يعرِّف عدم الايمان بقوله : "إن عدم الايمان هو الفعل أو الحالة التى يتحول فيها الانسان بكينونته كلها عن الله . فمن خلال تحقيقه الوجودى لذاته يتحول الانسان إلى ذاته وإلى عالمه ويفـقد بالتـالى وحـدته الماهــوية مـــع الاســاس (الالهى) لوجوده وعالمه ." (١) وعدم الايمان عند تلش ، مثله فى ذلك مثل نقيضه أعنى الايمـــان ، هـــو "فعل تقوم به الشخصية فى كليتها أو شموليتها ، يدخل فى ذلك العناصر العملية ، والنظرية ، والعاطفية التى تشكل الشخصية ." (٢) ولكونه كذلك فهو يتضمن أوجها عديدة يسوق منها تلش الوجه المعرفى ، والوجه الاخلاقى ، والوجه العاطفى . والوجه المعرفى من عدم الايمان يشير فى رأى تلش إلى "تمزق التشارك المعرفى للانسان فى الحياة الالهية ."(٣) هذا الوجه يعد فى رأى تلش وجها عاما بمعنى انه يصف أزمة الانسان فى كل زمان ومكان . والدليل الذى يسوقه تلش هنا على عمومية هذا الوجه ينبثق فى رأيه عن حتمية تساؤل الانسان عن الله . فالانسان المتواجد لايمكنه أن يهرب من التساؤل عن الله . ومثل هذا الفعل يفترض سلفا " فقدان الوحدة المعرفية مع الله .

---

1) Ibid ., P. 47 .
2) Ibid ., Loc. cit .
3) Ibid ., Loc. cit .

فالذى يتساءل عن الله يكون اصلا مغتربا عنه ، هذا على الرغم من أنه لايكون مقطوعا عنه كلية" .[١] والوجه الاخلاقي يشير في رأيه إلى " انفصال ارادة الانسان عن ارادة الله ." [٢] هذا الوجه ، مثله فى ذلك مثل الوجه السابق ، هكذا يرى تلش ، يتسم أيضا بالعمومية . والدليل الذى يسوقه تلش هنا على تلك العمومية ينبع من حقيقة مؤداها ان الانسان يحتاج فى حالة الوجود إلى قانون او تشريع يملى عليه كيف يتصرف وكيف لا يتصرف ومثل هذه الحاجة تفترض سلفا " انفصال إرادة عن إرادة. فالذى يحتاج إلى تشريع يملى عليه كيف يتصرف وكيف لايتصرف يكون اصلا مغتربا عن مصدر التشريع الذى يتطلب الطاعة ." .[٣] هذا يعنى ، بتعبيرآخر ، " أن التشريع كتشريع يعبر عن اغتراب الانسان .... ففى حالة الامكان الصرف أو البراءة المخلوقة (وهى ليست بالمدرج التاريخى) ، ليس هناك تشريع لأن الانسان يكون متحدا من الناحية الماهوية مع ذلك الذى ينتمى إليه : الاساس الالهى لعالمه ولذاته . ففى حالة الامكان يتطابق ما يجب أن يكون مع ما هو كائن ." [٤] أما الوجه العاطفى لعدم الايمان فهو يعنى فى رأى تلش " التحول الامبريقى عن بركة الحياة الحياة الالهية إلى حيث شهوات الحياة المنفصلة ." [٥] هذا الوجه ، مثله فى ذلك مثل الوجهين السابقين ، يتسم ايضا بالعمومية . وعمومية هذا الوجه تنجم فى رأى تلش عن حقيقة مؤداها انه فى حالة الوجود يكون حب الإنسان لذاته مختلفا عن حبه لله . هذا الاختلاف يفترض سلفا اغتراب الانسان عن الله ، لان الوحدة مع الله تجعل حب الانسان لذاته متحدا مع حبه لله . هذا هو ما عبر عنه تلش نفسه عندما كتب يقول : " لكى يكون لك ذاتا يمكنها أن تنال الحب ويمكنها أيضا أن تحب الله ، يتحتم على مركز المرء ترك المركز الالهى الذى ينتمى اليه والذى يتحد فيه حب المرء لذاته مع حبه لله ." [٦]

---

1) Ibid ., Loc. cit .
2) Ibid ., PP. 47- 48 .
3) Ibid ., P . 48
4) Ibid ., Vol. 3, P. 48.
5) Ibid., Vol. 2, P . 48 .
6) Ibid ., Loc . cit .

إن الهيوبرس هو الدلالة الثانية على اغتراب الانسان التي يناقشها تلش . فما المقصود بالهيوبرس ، بتلك الكلمة اللاتينية التي عُبِّرَ عن مضمونها ، كما يقول تلش، بطرق عديدة ، هـذا علـى الرغـم من "صـعوبة ترجمتها إلى الانجليزية ترجمة مناسبة "(١) ؟ إن إجابة تلش على هذا السؤال هي أن الهيوبرس يشير إلى " سمو الانسان بذاته إلى مرتبة الالوهية ". (٢) والهيوبرس ، بهذا المعنى ، هكذا يقول تلش ، ينطوي على " عرض رئيسي هو ان الانسان لا يقر تناهيه ."(٣) والسبب الذي يحفز الانسان على عدم إقرار تناهيه يرجع ، كما سبق أن رأينا في الفصل السابق ، إلى قدرته على النظر إلى وجوده المتناهي ككل من منظور إمكانية لا تناهيه . إنه يستطيع أن يتخيل إمكانية لا تناهيه . وهذه الامكانية تظل إمكانية متخيلة أو مجردة ويستحيل تحويلها إلى شئ فعلي . لهذا يتحتم على الانسان إقرار استحالة نقل هذه الإمكانية المتخيلة إلى حيز الفعل . ومثل هذا الاقرار هو سمة من سمات الطبيعة الماهوية أو الدينية للانسان . فالحالة الماهوية تشير إلى وحدة الانسان مع الله ، مع اللامتناهي . وهذه الوحدة هي التي تجعل الانسان يقر أن اللاتناهي الفعلي هو صفة يتمتع بها الله وحده . أما عندما يتحول الانسان عن الله ، عندما يصبح مغتربا عن الله ، فسوف يحفزه وعيه بإمكانية لاتناهيه على عدم إقرار تناهيه الفعلي وسوف يحاول بالتالي أن يسمو بذاته المتناهية إلى مرتبة اللامتناهي . هذا هو الهيوبرس الانساني . والهيوبرس، بهذا المعنى ، هكذا يرى تلش ، يمكن أن يعد " الجانب الآخر من عدم الايمان أو من تحول الانسان عن المركز الالهي الذي ينتمي إليه ."(٤) فاللحظة التي يتحول فيها الانسان عن الله (عدم الايمان) ، هي نفس اللحظة التي يصبح فيها " خارج المركز الالهي الذي ينتمي إليه مركزه الشخصي من الناحية الماهوية ."(٥) ومن ثم " يجعل الانسان من نفسه مركزا لعالمه."(٦) ولهذا يرفض إقرار تناهيه الفعلي. وهذا هو

---

1) Ibid ., P. 50 .
2) Ibid., Loc. cit
3) Ibid ., P. 51.
4) Ibid ., P. 50.
5) Ibid ., P. 49 .
6) Ibid., P. 51 .

الهيوبرس او السمو الذاتي الانساني الذى يجعل الانسان يحاول أن يسمو " بذاته فيما وراء حدود وجوده المتناهى ويثير اللعنة الالهية التي قد تحطمه ."[١] هذا الهيوبرس الانساني هو ، مثله في ذلك مثل فعل اللا ايمان ، فعل تقوم به الكينونة في كليتها أو شموليتها بمعنى : "أن الانسان يجعل من نفسه مركزاً لعالمه وذلك من خلال كينونته الشخصية في شموليتها . وهذا هو هيوبرس الانسان ."[٢] والهيوبرس يشبه عدم الايمان من اعتبار آخر أعنى أنه ينطوى على أوجه عديدة يذكر تلش منها الوجه الميتافيزيقى ، والوجه الاخلاقى ، والوجه الثقافي (أو الحضارى) . والوجه الميتافيزيقى يتمثل فى محاولة الانسان " مطابقة الحقيقة الجزئية التي يتوصل اليها بالحقيقة المطلقة على نحو ما فعل هيجل ، على سبيل المثال ، عندما زعم أنه اخترع مذهبا مطلقا ينطوى على كل حقيقة ممكنة . لقد كان رد الفعل الوجودى والطبيعى ضد مذهبه وما ترتب على هجومهما من كوارث أبلغ رد على هيوبرسه الميتافيزيقى ، على تجاهله لتناهي الانسان."[٣] إن ما يقصده تلش هنا هو أن هيجل توصل بالفعل إلى حقيقة جزئية متمثلة فى مذهبه أو نسقه المشهور الذى اشرنا إليه فى الفصل الاول . ولكن هيجل وقع تحت تأثير الهيوبرس الميتافيزيقى عندما جعل من حقيقته الجزئية المتمثلة فى مذهبه حقيقة مطلقة وذلك من خلال زعمه أن مذهبه ينطوى على كل حقيقة ممكنة . هذا الزعم أثار فلاسفة الوجودية وغيرهم عليه . هذه الثورة أفضت إلى كارثة هى تحطيم مذهبه . وكان ذلك أبلغ رد على هيوبرسه الميتافيزيقى ، على عدم إقراره أن كل حقيقة يتوصل إليها الانسان هى حقيقة جزئية أو متناهية ولا ترقى مطلقا إلى مرتبة الحقيقة المطلقة . هذا الوجه الميتافيزيقى للهيوبرس ، هكذا يرى تلش ، يتسم بالعمومية بمعنى انه قاسم مشترك بين سائر البشر . وعمومية هذا الوجه سوف يوضحها تلش نفسه بعد قليل . أما الوجه الثانــى للهيوبــرس فهــو الوجه الاخلاقى.

---

1) Ibid ., P. 50.
2) Ibid ., P. 51.
3) Ibid ., Loc. cit.

هذا الوجه يتبدى من خلال " مطابقة البشر لخيرهم المتناهي بالخير المطلق على نحو مافعل الفريسيون Pharises ومن تبعهم من المسيحيين والدنيويين ، على سبيل المثال. هنا نجد أيضا أن الامر الذى ترتب على هذا الهيوبرس هو التحطيم الذاتي المأساوى على نحو ما حدث من كوارث لليهود على سبيل المثال ."(١) إن ما يقصده تلش هنا هو أن الوجه الاخلاقي للهيوبرس يشير إلى محاولة الانسان مطابقة خيره المحدود بالخير المطلق . هذا هو ما فعله اليهود الفريسيون ، على سبيل المثال ، عندما زعموا أن خيرهم المحدود متطابق مع الخير المطلق. ولقد كانت الكوارث التى لحقت باليهود هى أبلغ رد على هيوبرسهم الأخلاقى . هذا الوجه من الهيوبرس ، مثله فى ذلك مثل الوجه السابق ، هكذا يرى تلش ، يتسم أيضا بالعمومية بمعنى أنه قاسم مشترك بين سائر البشر ، ولسوف يوضح تلش ما يقصده بهذه العمومية بعد قليل .
أما الوجه الاخير للهيوبرس الذى يوضحه تلش فهو الوجه الثقافى . هذا الوجه يشير إلى محاولة " الانسان مطابقة إبداعه الثقافى (الحضارى) بالابداع الالهى . فهو يعزو أهمية لامتناهية إلى ابداعاته المتناهية ، ويجعل منها أصناما ، ويسمو بها إلى مرتبة الاهتمام المطلق . والرد الالهى على الهيوبرس الثقافى للانسان يتمثل فى تدهور وتفكك كل حضارة عظيمة على مدار التاريخ ."(٢) هذا الوجه يتسم أيضا بالعمومية بمعنى انه يحدث لسائر البشر . ولقد عبر تلش عن عمومية الهيوبرس بسائر أشكاله عندما كتب يقول :" إن الامثلة السابقة التى قدمناها للهيوبرس مأخوذة من صور للهيوبرس تتمتع بأهمية تاريخية وتتجاوز نطاق المصير الفردى . إنها توضح على نحو لايمكن ضحده الطبيعة الانسانية العامة للسمو الذاتى. غير أن السمو الذاتى لمجموعة معينة يحدث من خلال السمو الذاتى لأفرادها . فكل فرد داخل وخارج المجموعة يقع فى لحظات من الهيوبرس . فسائر البشر لديهم رغبة خفية فى أن

1) Ibid., loc . cit .
2) Ibid ., Loc . cit .

يصيــروا كالآلهة ، ومن ثم يتصرفون من منطلق سموهم الذاتي وتأكيدهم الذاتي . ليس هناك فرد يرغب في إقرار تناهيه بصورة متعينة، في إقرار ضعفه وأخطائه ، جهله وعدم أمانه ، قلقه وشعوره بالوحدة . وحتى إذا كان مستعدا لاقرار ذلك ، فهناك زريعة أخرى للهيوبرس تند عن ذلك الاستعداد . هناك بنية شيطانية تسوق الانسان إلى خلط التأكيد الذاتي الطبيعي بالسمو الذاتي المدمر ."[١] من هنا انتهى تلش إلى أن " الهيوبرس هو صفة انسانية عامة ."[٢] والامر الذى يجعله ممكنا يرجع في رأى تلش إلى المكانة العظيمة التي يتمتع بها الانسان . فالانسان ، هكذا يقول تلش ، " يستطيع أن يقوم بالسمو الذاتي وذلك بسبب عظمته ."[٣] وعظمة الانسان ترجع إلى أنه " هو الوحيد الذى يتمتع ليس فقط بالوعي (الذى هو عبارة عن تمركز على مستوى عال ، غير أنه غير مكتمل) بل أيضا بوعي ذاتي أو تمركز ذاتي . هذا التمركز البنيوى يضفي على الانسان كرامته ، عزته ."[٤] هذا بالاضافة إلى أن الانسان يتمتع في الآن عينه بالحرية. ولهذا السبب فهو " يدرك أنه ليس محددا بأى موقف خاص."[٥] وهذا يعني أنه " يدرك حريته ، ويدرك معها ، إمكانية لاتناهيه ."[٦] هذا الوعي أو الادراك هو السبب الذى يجعل الانسان يرفض إقرار حقيقة تناهيه الفعلي .

أما الدلالة الثالثة والأخيرة التي يخلعها تلش على الحالة المغتربة للانسان التي تناقض حالته الماهوية أو الدينية فهي الكونكيوبسنس . والذى يقصده تلش بهذه الدلالة هو :" أنها الرغبة اللامحدودة في استغلال كل شئ لحساب ذات المرء."[٧] هذا يعني أن تلش يرى أن هذه الرغبة لن تكون دلالة على الحالة المغتربة للانسان إلا في حالة كونها رغبة لامتناهية أو لا محدودة . والمعنى الذى يقصده تلش من وراء ذلك

1) Ibid ., Loc . cit.
2) Ibid ., P . 50 .
3) Ibid ., Loc. cit .
4) Ibid ., P. 49.
5) Ibid., Loc. cit.
6) Ibid ., Loc.cit.
7) Ibid., P. 52 .

لايتضح الا من خلال الاشارة إلى الأدلة التي يقدمها على إمكانية الهيوبرس . فما هي تلك الادلة ؟ لقد رأينا في معرض حديثنا عن الهيوبرس كيف أن تلش يرى أن وقوف الانسان بين التناهي الفعلي واللاتناهي الممكن هو الذي يثير في الإنسان إمكانية الوقوع تحت وطأة الهيوبرس . هذا الموقف نفسه هو الذي يقود في رأي تلش إلى إمكانية الوقوع تحت وطأة الكونكيوبسنس بمعنى انه يثير فيه الرغبة اللامتناهية في استغلال الواقع بأكمله لصالح ذاته ، في استغلال كل شيء لصالح الذات . فمن خلال وقوفه بين التناهي الفعلي واللاتناهي الممكن يصبح الانسان واعيا بأنه قد انفصل عن الكل الذي يشكل طبيعته الماهوية والذي تحدثنا عنه في الفصل السابق . ولكن " طالما أن كل فرد قد انفصل عن الكل ، فهو يرغب في إعادة الاتحاد معه . ان 'فقره ' يجعله ينشد 'الثراء' ."[1] إنه يجعله ، بتعبير آخر ، ينشد إعادة الاتحاد مع الكل عن طريق استغلال كل شيء لحساب ذاته على نحو لامتناهي ولا يشبع أبدا ." هذا هو الاغراء الذي يعن للانسان من خلال وقوفه بين التناهي واللاتناهي . إن إمكانية الوصول إلى ثراء لامتناهي هي الاغراء الذي يعن للانسان الذي هو عبارة عن ذات ولديه عالم. والاسم الكلاسيكي لهذه الرغبة هو الكونكيوبسنتيا Concupiscentia ، 'الكونكيوبسنس' – الرغبة اللامحدودة في استغلال كل شيء لحساب ذات المرء."[2] والكونكيوبسنس ، بهذا المعنى ، ليست مجرد الرغبة الجنسية غير المكبوحة فحسب ، بل هي بالاحرى رغبة لامحدودة تضرب بجذورها في سائر " علاقات الانسان بذاته وعالمه. انها تشير إلى الجوع الفيزيقي وكذا إلى الجنس ، إلى المعرفة والقوة ، إلى الثروة المادية والقيم الروحية."[3] هذا يعني "أن الطابع غير المحدود للسعي نحو المعرفة ،

---

1) Ibid ., Loc . cit.
2) Ibid ., Loc. cit
3) Ibid ., Loc. cit

والجنس ، والقوة هو الذى يجعل هذه الاشيـــاء أعراضـــا للكونكيويسنس ."(١) وهـذا يعنى بدوره- طالما أن هذه الاشياء أعراض للكونكيويسنس - انها أعراض للحالة المغتربة للانسان ، وذلك لأنها تخلو من " أى إشارة إلى الايروس (الحب) الماهوى للانسان " الذى هو سمة لحالته الماهوية أو الدينية والذى " يعزى إلى مضمون محدد."(٢).

لقد وجد تلش فى الليبدو الفرويدى وفى إرادة القوة عند نيتشه أبرز الامثلة التى توضح هذا المعنى للكونكيويسنس. فالليبدو الفرويدى ، هكذا رأينا تلش يؤكد فى الفصل الاول ، يشير إلى أن الانسان ليس سوى لبيدو لامتناهى لايمكن أن يشبع أبدا ومن ثم يفضى إلى الرغبة فى التخلص من الذات عن طريق الموت . هذه النظرة الفرويدية تتضمن نظرة فرويد العلنية التى مؤداها أن الانسان ، من الناحية الماهوية أعنى من الناحية الوجودية - وذلك لان فرويد لايعرف سوى إنسان واحد - هو عبارة عن لبيدو لامتناهى لايشبع مطلقا.(٣) هذه النظرة الفرويدية هى التى أدت بتلش المؤمن إلى أن يؤكد أن هذه النظرة ليست سوى نظرة خاطئة لأنها تنطبق على الحالة المغتربة للانسان فقط ، لا على حالته الماهوية . هذا يعنى ، بتعبير تلش نفسه ، أن ذلك التجاهل الفرويدى العلنى للتناقض بين الطبيعة الماهوية والحالة الوجودية للانسان ، هو الذى جعل " وصفه للطبيعة الانسانية لا يناسب إلا الازمة الوجودية للانسان ولايناسب طبيعته الماهوية . إن الليبدو اللامتناهى هو دلالة على اغتراب الانسان . انه يناقض خيره الماهوى أو المخلوق . فالعلاقة الماهوية للانسان بذاته وعالمه تجعل من الليبدو شيئا آخر غير الكونكيويسنس . فالليبدو لايكون رغبة لامتناهية لاستغلال الكون لحساب وجود المرء الخاص ، بل يكون عنصرا من عناصر الحب ومتحدا مع الصفات الاخرى التى يتصف بها الحب - الايروس ، والفيليا ، والآقاب .. إن الليبدو المتحد مع الحب لا

1) Ibid.,P.53.
2) Ibid ., Loc.cit.
3) Ibid., PP. 53-54.

يكون لامتناهيا . إنه يكون موجها ، كسائر صفات الحب ، نحو موضوع محدد يرغب في الاتحاد معه . فالحب يريد الموجود الآخر ، سواء على شكل لبيدو ، أو ايروس ، أو فيليا ، أو آقاب . أما الكونكيويسنس ، أو اللبيدو المتشوه ، فلا يريد سوى متعة المرء من خلال الموجود الآخر ، ولكنه لايرغب في الموجود الآخر . هذا هو التناقض بين اللبيدو باعتباره حب واللبيدو باعتباره كونكيوبسنس ."[(١)]

نفس الامر يصدق فى رأي تلش على إرادة القوة عند نيتشه . وهو يمهد لايضاح ذلك بقوله إن إرادة القوة " ترمز إلى التأكيد الذاتى الطبيعى للانسان طوال بقائه متمتعا بقوة الوجود . وهى لاتقتصر على الانسان فحسب ، بل يتصف بها كل شئ يتمتع بالوجود . إنها تنتمي إلى الخير المخلوق وهى رمز قوى للتحقق الذاتى الديناميكى الذى تتصف به الحياة ."[(٢)] هذا يعنى أن تلش المؤمن يرى أن إرادة القوة فى ذاتها ليست عرضا من أعراض الكونكيويسنس ، بل ترمز إلى التأكيد الذاتى الطبيعى للانسان . ولذلك فهى تنتمي إلى الخير المخلوق أو إلى الحالة الماهوية أو الدينية للانسان . أما إذا غدت إرادة القوة مجرد دافع لا متناهى تصبح ، مثلها فى ذلك مثل اللبيدو باعتباره رغبة لامتناهية ، كونكيويسنس ومن ثم دلالة على الحالة المغتربة للانسان . ولكن نيتشه أكد بصورة علنية ، هكذا يقول تلش ، أن إرادة القوة ليست سوى دافع لامحدود يثير " فى الانسان الرغبة في الموت عن طريق السلب الذاتى للارادة ."[(٣)] هنا يكمن التماثل بين فرويد ونيتشه. "ففى كلتا الحالتين نجد أن الدافع الذى لا يمكن اشباعه هو الذى يؤدى إلى السلب الذاتى ."[(٤)] هذا يعنى أن نيتشه " لم يوضح المعايير والمبادئ التى يمكن من خلالها الحكم على إرادة القوة . إنها تظل غير محدودة وتتمتع بسمات شيطانية تحطيمية (او مدمرة) ."[(٥)] فى ضوء ذلك

---

1) Ibid ., P. 54 .
2) Ibid., P. 55
3) Ibid., Loc. cit .
4) Ibid., Loc . cit .
5) Ibid ., Loc. cit .

قرر تلش " ان 'ارادة القوة' عند نيتشه ، مثلها في ذلك مثل 'اللبيدو' الفرويدى ... وصفت على نحو يجعل التمييز بين التأكيد الذاتي الماهوى للانسان وسعيه الوجودى اللامحدود نحو قوة الوجود أمرا لايمكن ... تأسيسه . إن نيتشه يتابع مذهب شوبنهور فى الارادة باعتبارها القوة الدافعة اللامحدودة للحياة في كل صورها ، والتى تثير في الانسان الرغبة فى الموت عن طريق السلب الذاتي للارادة . من هذا الاعتبار نجد أن هناك تماثلا واضحا بين شوبنهور ونيتشه .ففى كلتا الحالتين نجد أن الدافع اللامتناهي ، الذى لايشبع أبدا هو الذى يسوق إلى السلب الذاتي ."(١) ولكن تلش المؤمن يؤكد ، ضد الموقف العلني لنيتشه، ان إرادة القوة ، مفهومة على هذا النحو ، تعبر عن الكونكيوبسنس وبالتالى عن الحالة المغتربة للانسان . فالطبيعة الماهوية للانسان تشير إلى أن إرادة القوة ليست إرادة غير محدودة ، بل تتمتع بمعايير ومبادئ تمكن من الحكم عليها. هذا هو الفارق بين إرادة القوة باعتبارها تصف الحالة المغتربة للانسان ، وإرادة القوة باعتبارها تصف حالته الماهوية. من هنا يستنتج تلش " أن اللبيدو فى ذاته وإرادة القوة فى ذاتها ليستا دلالة على الكونكيوبسنس. إنهما يصبحان دلالة على الكونكيوبسنس والاغتراب فى حالة عدم اتحادهما مع الحب ومن ثم افتقارهما إلى موضوع محدد." (٢)

لقد ساق تلش ثلاثة أمثلة أخرى من أجل مزيد من الايضاح لحالة الكونكيوبسنس . المثال الاول جاء على لسان كيركيجورد وذلك فى معرض وصفه لحالة الامبراطور نيرون Nero فى كتابه " يوميات مغرر " . لقد رأي كيركيجورد ، هكذا يقول تلش ، أن " نيرون يجسد المضامين الشيطانية لارادة القوة اللامحدودة ، فهو تجسيد لحالة فردية نجحت فى وضع الكون كله تحت تصرفها وذلك من خلال قدرتها على أن تحصل لنفسها على ما تريد . لقد وصف كيركيجورد الخواء الداخلى التام

1)Ibid., Loc. cit .
2)Ibid ., Loc. cit .

لهذا الموقف ، ذلك الخواء الذى يفضى إلى الاصرار على إلحاق الموت بكل شئ يواجهه، بما فى ذلك ذاته نفسها ."[١] والمثال الثانى جاء على لسان كيركيجورد أيضا وذلك من خلال وصفه لحالة دون جوان لموزارت والتى حدت بكيركيجورد إلى ابتكار شخصية أخرى هى شخصية يوهانز Johannes المغرر ." هنا يوضح كيركيجورد ، بعمق سيكولوجى ، الخواء ، واليأس المرتبط بذلك السعى الجنسى اللامحدود الذى يمنع الحب من أن يتحد اتحادا خلاقا مع الطرف الجنسى الآخر . هنا ، وكما هو الحال فى رمز نيرون ، يتبدى طابع التحدي للذات المميز للكونكيوبسنس ."[٢] أما المثال الثالث الذى يقدمه تلش فهو مستمد من شخصية فاوست لجوته ، " الذى وجه سعيه اللامحدود نحو المعرفة .. لقد قبل التحالف مع الشيطان ، من أجل أن يعرف كل شئ. إن 'الكل شئ'، لا المعرفة فى ذاتها، هو الذى يسبب الاغراء الشيطانى . فالمعرفة فى ذاتها ، مثلها فى ذلك مثل القوة والجنس فى ذاتهما ، ليست دلالة على الكونكيوبسنس .. إن الطابع اللامحدود ، للسعى نحو المعرفة (فاوست جوته) ، والجنس (دون جوان لموزارت ويوهانز كليما كوس لكيركيجورد) ، والقوة (نيرون)، هو الذى يجعل هذه الأشياء اعراضا للكونكيوبسنس."[3]

هذه الدلائل الثلاث التى قدمها تلش للطبيعة المغتربة للانسان تتسم فى رأيه بالعمومية بمعنى انها قاسم مشترك بين سائر البشر ، وليس هناك فرد على الاطلاق يمكن أن يقال عنه انه لايحمل إمكانية هذه الدلائل . وعلى الرغم من أن تلش قد أكد هذه العمومية مرارا فيما سبق ، إلا انه عاد إلى تأكيد عمومية الحالة المغتربة للانسان التى عبر عنها بلغة عدم الايمان ، والهيوبرس ، والكونكيوبسنس ، والتى تناقض حالته الماهوية ، على النحو التالى : " أن الخطيئة (او الاغتراب) هى

1) Ibid .,PP. 52- 53.
2) Ibid ., P. 53 .
3) Ibid ., Loc . cit.

واقعـة عامة قبل أن تصبح فعلا فرديا ... فالخطيئة ، باعتبارها فعلا فرديا ، هى مسألة حرية ، ومسئولية ، وذنب شخصى . غير أن هذه الحرية تضرب بجذورها فى المصير العام للاغتراب بحيث نجد أن كل فعل حر يشتمل على مصير الاغتراب ، والعكس صحيح أيضا ، بمعنى ان سائر الافعال الحرة تجسد مصير الاغتراب . ولهذا يستحيل فصل الخطيئة باعتبارها واقعة عن الخطيئة باعتبارها فعلا حرا. فهما متداخلان ، وكل شخص يعى ذنبه يعى اتحادهما بصورة مباشرة. حتى إذا أقر المرء مسئوليته الكاملة عن فعل الاغتراب – وهذا ما يجب أن يفعله – فإنه يعى أن هذا الفعل معتمد على .. مصيره الشخصى ، وكذا على المصير العام للجنس البشرى ."(١) من هذا المنطلق ينقد تلش سائر النظريات الحتمية للاغتراب التى تتجاهل عنصر الحرية ، والمسئولية الشخصية التى تضرب بجذورها فى تلك الحتمية . فهو يتفق مع هذه النظريات على أن الاغتراب هو مسألة حتمية ، غير أنه يقر فى نفس الوقت ، ضد هذه النظريات ، ان الاغتراب ليس مسألة حتمية فحسب بل هو أيضا وفى نفس الوقت مسألة قرار حر ومسئولية شخصية . ولقد عبر تلش نفسه عن ذلك على النحو التالى : " لقد فسر الاغتراب بطريقة حتمية : فمذاهب الحتمية الميكانيكية ترى أن الاغتراب هو مسألة حتمية فيزيقية ، والنظريات القائلة بتدهور القوى البيولوجية للحياة تعده حتمية بيولوجية ، وفسر سيكولوجيا على أنه القوة القهرية للاشعور ، واجتماعيا على انه نتاج السيادة الطبقية، وثقافيا على أنه ناجم عن قصور في الانضباط التعليمى . ولكن ليست هناك نظرية من هذه النظريات تضع فى حسابها الاحساس بالمسئولية الشخصية الذى يعن للمرء بسبب أفعاله فى حالة الاغتراب . فكل نظرية من هذه النظريات تساهم فى فهم عنصر المصير فى الازمة الانسانية فقط لاغير . من هذا المنطلق يتحتم على اللاهوت المسيحى قبول هذه النظريات ، ولكن يجب علينا أن نضيف أنه ليس هناك وصف لعنصر المصير في حالة الاغتراب يمكنه أن يزيل الوعى بالحرية المتناهية وبالتالى

---

1) Ibid ., P. 56 .

بالمسئولية تجاه كل فعل يتحقق به الاغتراب ."[1] .

إذا كان تلش يرى أن حالة الاغتراب تتصف هكذا بدلائل ثلاث (اللا ايمان ، والهيوبرس، والكونكيوبسنس) تناقض تلك الدلائل التى تميز الحالة الماهوية التى تحدثنا عنها فى الفصل السابق (الايمان ، وإقرار التناهى ، والحب) ، فهو يرى أيضا أن نفس هذه الحالة المغتربة تجعل الانسان يناقض البنية الانطولوجية التى تصف حالته الماهوية أو الدينية التى أوضحناها أيضا فى الفصل السابق . فعندما يغدو الانسان مغتربا عن طبيعته الماهوية ، يناقض البنية الانطولوجية الماهوية لوجوده ويحطم هذه البنية وكذا سائر العناصر المكونة لها . والوعى بإمكانية هذا التمزق والتحطيم يعن للانسان ، كما رأينا فى الفصل السابق ، فى اللحظة التى يحول فيها تناهيه ذلك التوازن القطبى الماهوى بين العناصر القطبية للبنية الانطولوجية الماهوية إلى توتر . فهذا التوتر يجعل الانسان يعى بقلق إمكانية التمزق والتحطيم . ومن خلال هذا القلق يعى الانسان أن فقده لبنيته الماهوية متوقف على فقد أى عنصر من العناصر القطبية ، وذلك لان التوازن الكامل بين سائر القطبيات هو وحده الذى يشكل حالته الماهوية أو الدينية ، ومن ثم فإن فقد أى عنصر لايعنى فقد القطبية التى ينتمى إليها ذلك العنصر فحسب ، بل أيضا فقد سائر القطبيات الاخرى وبالتالى فقد البنية الانطولوجية الرئيسية للوجود (الذات - العالم) نظرا لان سائر العناصر القطبية تشكل هذه البنية نفسها . هذا النوع من القلق الذى يسببه التناهى والذى يعن للانسان فى حالته الماهوية هو ، كما رأينا فى الفصل السابق ، قلق على إمكانية " التمزق والتحطيم الوجودى " ، على إمكانية اغتراب المرء عن وجوده الاصيل . هذه الامكانية تظل ، فى الحالة الماهوية ، مجرد امكانية ، أما فى حالة الوجود، التى يعتبرها تلش حالة اغتراب، فتتحول هذه الامكانية إلى شئ متحقق بالفعل الامر الذى يعنى فقد الانسان

---

1) Ibid ., PP . 56- 57 .

لوجوده الماهوى وتحطيم بنيته . هذا الفقد أو التمزق أو التحطيم يعنى تحول التناهى الماهوى للانسان إلى تمزق وتحطيم وجودى ، وتحول القلق الماهوى للانسان إلى يأس وجودى . ولكن كيف تمكن تلش من تبرير كل ذلك ؟ إن الاجابة على هذا السؤال تكمن فى مناقشته للنتائج المترتبة علي اغتراب الانسان اعنى " بنيات التحطيم

."structures of destruction

لقد بدأ تلش مناقشته لهذه البنيات باعلان " ان كل دلالة من دلالات الحالة المغتربة تناقض الوجود الماهوى للانسان ، ميله إلى الخير . إنها تناقض البنية المخلوقة لذاته وعالمه يدخل فى ذلك تواقفهما المتبادل ."(١) كما تناقض أيضا سائر دلالات الحالة الماهوية . هذا التناقض يسوق حتما نحو التمزق والتحطيم . إنه يسوق العناصر القطبية المتوازنة التى يتصف بها الوجود الماهوى للانسان نحو التمزق والتحطيم .(٢) هذا " التحطيم الذى يحدث فى ظل أوضاع الوجود المغترب " ، هكذا يقول تلش ، "ليس نتاجا لقوة خارجية ما . إنه ليس نتاجا لتدخل إلهى أو شيطانى ما ، بل هو نتاج لبنية الاغتراب نفسه ."(٣) هذا التحطيم يتمتع فى رأى تلش " ببنيات " . هذه "البنيات" يطلق عليها اصطلاحا اسم "بنيات التحطيم " . "والهدف الذى تسعى إليه بنية التحطيم هو الهيولى .. وحدوث هذه الهيولى معناه تلاشى البنية والتحطيم ."(٤) هذه البنيات التحطيمية تشكل " ما يوصف فى الغالب باسم 'الشر'"(٥) والشر، مفهوما على أنه بنية التحطيم الذاتى ، يكون " متضمنا فى طبيعة الاغتراب العام" .(٦)

تجدر الاشارة هنا إلى أن تلش يعتبر مصطلح " بنيات التحطيم" مصطلحا مفارقا Paradoxical . وهو يستخدمه لتوضيح رأيه الذى مؤداه أن الشر ، مفهوما

1) Ibid., PP. 59- 60 .
2) Ibid., P.60
3) Ibid .,Loc .cit .
4) Ibid .,Loc ,cit .
5) Ibid., Loc. cit.
6) Ibid., P. 61.

على أنه نتاج الاغتراب ، لا يتمتع بأى مكانة انطولوجية فى الواقع باسره . ولقد عبر هو نفسه عن ذلك من خلال كلما ته التالية التى تقول :" إننى أستطيع وصف هذه البنيات بمصطلح مفارق تماما ، أعنى مصطلح 'بنية التحطيم' - مشيرا بذلك إلى الحقيقة التى مؤداها أن التحطيم لايتمتع بأى مكانة مستقلة فى الواقع بأسره بل متوقف على البنية التى يقوم بتحطيمها ."(١) هذا يعنى ، بتعبير آخر ، ان بنية التحطيم أو الشر ليست سوى نتاج لحالة الاغتراب ذاتها .

هذا المصطلح الاخير (مصطلح الشر) ، هكذا ينبه تلش ، "يمكن أن يستخدم بمعنى واسع ومعنى ضيق . المعنى الاوسع يضم كل شئ سلبى ويشمل كلا من التحطيم والاغتراب - أعنى الازمة الوجودية للانسان بسائر أبعادها وسماتها ."(٢) أما المعنى الضيق للشر ، مفهوما على أنه نتاج حالة الاغتراب ، فهو أن الشر هو "بنية التحطيم الذاتى المتضمن فى طبيعة الاغتراب العام ."(٣) هذا المعنى الاخير للشر هو الغالب على مناقشة تلش المؤمن التى جاءت فى كتابه " اللاهوت النسقى " .

هكذا أوضح تلش أن الشر او التحطيم ، مفهوم على أنه نتاج لحالة الاغتراب، يتمتع ببنيات. والبنية الرئيسية للتحطيم هى فى رأى تلش بنية الذات - العالم. هنا يجب أن نتذكر موقف تلش الذى قدمناه فى الفصل السابق والذى يقول : إن قطبية الذات - العالم هى البنية الانطولوجية الماهوية الرئيسية للوجود التى يشارك فيها كل موجود بدرجة ما ، ولا تتحقق على النحو الكامل إلا فى الإنسان . فالانسان هو الموجود الوحيد الذى يتمتع بوعى ذاتى كامل أو أنا ذات . ولهذا السبب فهو الموجود الوحيد الذى يتمتع بذات متمركزة تماما وينتمى فى نفس الوقت إلى عالم بنيوى منفصل عنه فى الآن عينه . هذا هو الوصف المميز لحالة الوجود الماهوى . اما فى ظل أوضاع

1) Ibid., P. 60 .
2) Ibid., Loc .cit . .
3) Ibid., P. 61.

الوجود المغترب ، هكذا يؤكد تلش ، فيفقد الانسان " ذاته وعالمه ، وفقد أحدهما يشمل بالضرورة فقد الآخر . هذه هى بنية التحطيم الرئيسية ، وهى تشمل سائر البنيات الاخرى. إن تحليل هذه البنية يعد الخطوة الاولى نحو فهم ذلك الشئ الذى وصف فى الغالب 'بالشر' ".(١) هذا يعنى ، بتعبير آخر ، أن تلش يرى أن فقد أحد القطبين (الذات مثلا) يعنى بالضرورة فقد القطب الآخر وذلك لانهما يعتمدان أو يتواقفان على بعضهما تواقفا متبادلا . فالانسان لن يكون الواحد منهما إلا إذا كان الآخر . ولهذا يكون فقد أحدهما متضمنا لفقد الآخر. فإذا فقد الإنسان ذاته، فان هذا يعنى بالضرورة أنه فقد عالمه ، وفقد الاثنين معا يشكل بنية التحطيم الرئيسية ، اعنى ، بنية الشر .

والفقد الذاتى ، أى فقد الانسان لذاته ، باعتباره الدلالة الرئيسية للشر ، يشير فى رأي تلش إلى " فقد المرء لمركزه الذى يتولى تحديده وتوجيهه ، إنه تفكك الذات المتمركزة بواسطة دوافع ممزقة لايمكن أن تتحد . هذه الدوافع تشكل الشخص ككل وذلك فى حالة بقائها كدوافع متمركزة . أما فى حالة تحركها ضد بعضها ، فإن هذا يشير إلى تصدع الشخص . وكلما زاد التصدع ، كلما زاد تهديد كينونة الانسان كانسان ، الامر الذى يفضى إلى انهيار الذات المتمركزة للانسان .. إن الفقد الذاتى ... يتجلى فى شكل صراعات أخلاقية وتمزقات سيكوباثولوجية .. حيث يسيطر على المرء الوعى بأنه يتساقط إلى اجزاء ." (٢) غير أن ذلك لايحدث للذات فحسب ، بل يحدث أيضا للعالم الذى تنتمى إليه الذات . " فبقدر ما تتساقط ذات المرء إلى اجزاء ، يتساقط عالم المرء أيضا إلى أجزاء." (٣) إنه يكف عن أن يكون عالما بالمعنى الحقيقى . "وفى الحالات المتطرفة يحس المرء باللاواقعية الكاملة لعالمه ، ولايتبقى شئ سوى وعيه بذاته الخاوية ."(٤) نخلص من ذلك إلى أن فقد الذات عند تلش يعنى فقد العالم. فكل

1) Ibid., P. 60.
2) Ibid.,P.61.
3) Ibid., Loc .cit .
4) Ibid., Loc .cit .

ما يحدث لذات المرء ، يحدث أيضا وبنفس القدر لعالم المرء ، وذلك لانهما يتواقفان على بعضهما تواقفا متبادلا . فكلما زاد تفكك الذات إلى أجزاء ، كلما زاد أيضا تفكك عالم الذات إلى اجزاء . وفى الحالات المتطرفة أو القصوى تشعر الذات أن عالمها يفتقر تماما إلى الواقعية ، ولا يكون هناك سوى الوعى بالخواء . هذا الموقف لايقود إلا إلى مزيد من التفكك. فالذات تفتقر فى هذه الحالة إلى كل مضمون ، وذلك لان العالم ، كما رأينا فى الفصل السابق ، هو الذى يزود الذات بكل مضمون ممكن . وطالما أن عالم الذات قد تساقط تماما إلى أجزاء مفككة ، فإن هذا يعنى أيضا تساقط الذات إلى أجزاء أو أشلاء . فالتواقف المتبادل بينهما يجعل ذلك أمرا لابد منه . والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو : ما الذى يجعل الذات تصل اصلا إلى حالة التفكك ؟ والاجابة التى يقدمها تلش على هذا السؤال هى أن الذات تصل إلى تلك الحالة بسبب الهيوبرس والكونكيوبسنس . "ففى ظل سيطرة الهيوبرس والونكيوبسنس " ، هكذا يقول تلش ، "يمكن للذات أن تصل إلى حالة التفكك . فمحاولة الذات المتناهية أن تجعل من نفسها مركزا لكل شئ تؤثر عليها تدريجيا على نحو يجعلها تكف عن أن تكون مركزا لأى شئ . وهذا يشكل تهديدا لكل من الذات والعالم . فالانسان يصبح ذاتا محددة ، معتمدة على بيئة محددة . لقد فقد عالمه ، ولم يعد لديه سوى بيئته."(١) من هذا المنطلق ينتقد تلش سائر نظريات البيئة التى تفترض أن الانسان يكون محكوما دوما ببيئته . فهو يؤكد ، ضد هذه النظريات ، اقتناعه الذى مؤداه " ان هذه النظريات تؤكد رؤية فى الطبيعة الماهوية للانسان ليست فى حقيقة الامر سوى رؤية تصف اغتراب الانسان الوجودى عن طبيعته الماهوية ."(٢) هذا يعنى ، كما يقول تلش، أن هذه النظريات تفترض أن الحالة الماهوية للانسان تدل على أن الانسان محكوم تماما ببيئته ، ولهذا فهى تزعم أنها تؤكد بذلك رؤية فى الطبيعة الماهوية للانسان.

---

1) Ibid., P.62
2) Ibid .,Loc. cit .

هذا الزعم يعد فى رأى تلش زعما خاطئا لانه لايصف الطبيعة الماهوية للانسان ، بل يصف بالاحرى طبيعته المغتربة ، نظرا لان "الانسان يتمتع من الناحية الماهوية بعالم وذلك لكونه يتمتع بذات متمركزة تماما ."[١] إنه يستطيع أن يتجاوز أى بيئة معطاة عن طريق تشكيل عالمه على نحو إبداعى . " وفقده لعالمه هو وحده الذى يجعله خاضعا لعبودية بيئة لاتمت بصلة إلى بيئته الحقيقية ."[٢] لان هذا الفقد لا يحدث إلا فى ظل أوضاع الاغتراب ، الامر الذى يعنى أنه " فى حالة الاغتراب فقط يمكن القول ان الانسان يكون موضوعا واقعا تحت تأثير البيئة ."[٣] يتضح من كل ذلك أن تلش يرى أن الانسان لا يفقد ذاته وعالمه إلا فى ظل أوضاع الوجود المغترب . تلك هي البنية الرئيسية للتحطيم ، البنية الرئيسية للشر .

هذه المناقشة التى قدمها تلش لهذه القطبية فى " لاهوته النسقى" تعد تمهيدا لمناقشته" للصراع بين القطبيات الانطولوجية فى ظل حالة الاغتراب ." [٤] والقطبيات التى يشير إليها تلش هنا هى ، كما اتضح فى الفصل السابق ، قطبيات التفرد - التشارك ، والديناميكية - الشكل ، والحرية - المصير . هذه القطبيات تشكل البنية الرئيسية لوجود الانسان . وطالما أنها كذلك ، فإن هذا يعنى أن فقد البنية الرئيسية يجب أن يؤدى حتما إلى فقد هذه البنيات القطبية التى تؤلف هذه البنية. هذا بالاضافة إلى أنه طالما أن هذه البنية الرئيسية تصبح فى ظل أوضاع الاغتراب الوجودى بنية تحطيم رئيسية ، فإن هذا يعنى أيضا أن البنيات القطبية الاخرى التى تؤلف هذه البنية يجب أن تصبح أيضا بنيات تحطيمية. هذا يعني، بتعبير آخر، ان التواقف المتبادل بين الفقد الذاتى أو فقد الذات وفقد العالم فى ظل أوضاع الاغتراب الوجودى يفضى إلى التواقف المتبادل بين فقد العناصر القطبية التى تؤلف البنية الرئيسية

1) Ibid., Loc. cit.
2) Ibid., Loc. cit.
3) Ibid., Loc. cit.
4) Ibid., Loc. cit.

لوجود الانسان . هذه البنيات التحطيمية هى "انفصال الحرية عن المصير " ، و"انفصال الديناميكية عن الشكل "، و " انفصال التفرد عن التشارك ".[١] والصراع بين هذه العناصر القطبية فى ظل اوضاع الاغتراب الوجودى يعد فى رأى تلش السمة الأساسية المميزة لانفصال هذه القطبيات عن بعضها وفيما يترتب على ذلك الانفصال من تحطيم . هذا هو السبب الذى جعل تلش يناقش هذه البنيات التحطيمية الاخيرة فى كتابه " اللاهوت النسقى " تحت عنوان " الصراع بين القطبيات الانطولوجية فى ظل حالة الاغتراب."

إن انفصال الحرية عن المصير يمثل البنية التحطيمية الاولى التى يناقشها تلش. وهو يمهد لمناقشته لهذه القطبية بالاشارة إلى أن حالة الوجود الماهوى تشير إلى التوازن الكامل بين سائر العناصر القطبية . ويتطبيق ذلك على قطبية الحرية – المصير يمكن القول ان حالة الوجود الماهوى تجعل هذين القطبين فى حالة توازن كامل ، "فى تمايز بلا انفصال ، فى توتر لا فى صراع . انهما يضربان بجذورهما فى الاساس (الالهى) للوجود ، أعنى ، فى مصدرهما وأساس وحدتهما القطبية ."[٢] ولكن حالة الوجود الماهوى ، هكذا يكرر تلش هنا من جديد ، " هى حالة براءة حالمة ."[٣] ولهذا السبب يمكن تسمية هذه الحالة باسم الحالة التى تكون فيها الحرية غير واعية بذاتها ، إنها الحالة التى لم تستيقظ فيها الحرية بعد . وفى اللحظة التى يحدث فيها ذلك الاستيقاظ ، أعنى فى اللحظة التي تصبح فيها الحرية واعية بذاتها وتنزع إلى أن تصبح حقيقة فعلية – وهى لحظة الحرية المستيقظة أو اللحظة التى يصبح فيها الانسان واعيا بحريته ويقرر تحقيقها – تبدا عملية معينة . هذه العملية تتضح من خلال كلمات تلش التالية التى تقول " فى لحظة استيقاظها تقوم الحرية بعملية فصل نفسها عن المصير

1) Ibid ., pp. 62-66.
2) Ibid., P. 62.
3) Ibid.,Loc .cit.

الذي تنتمي إليه ."(١) إنها تميل إلى أن تصبح " عسفا . فالافعال العنيدة wilful هى الافعال التى بواسطتها تتجه الحرية إلى الانفصال عن المصير ."(٢) غير أن الانفصال الفعلى للحرية عن المصير لا يحدث فى رأى تلش إلابسبب الهيوبرس والكونكيوبسنس . " ففى ظل تحكم الهيوبرس والكونكيوبسنس ، تكف الحرية عن نسب نفسها إلى الموضوعات التى يقدمها المصير."(٣) ومن ثم تكف علاقة الحرية والمصير عن أن تكون علاقة ماهوية . فبدلا من أن تنسب نفسها إلى المصير على النحو الماهوى الذى أوضحناه فى الفصل السابق ، نجدها الآن ، وبسبب الهيوبرس والكونكيوبسنس، "تنسب نفسها إلى عدد لا محدود من الموضوعات . فعندما يجعل الانسان من نفسه مركزا للكون ، تفقد الحرية حدودها .إنها تتجه ، بطريقة غير محددة ومتعسفة ، إلى موضوعات ، واشخاص ، وأشياء تختارها الذات بطريقة عارضة وعشوائية تماما ومن ثم يمكن استبدالها باشياء أخرى تتمتع بنفس الطابع العارض وكذا عدم الانتماء المطلق. لقد وصفت الوجودية وآزرها في ذلك علم نفس الاعماق ، جدلية هذا الموقف بلغة عدم الاستقرار ، والخواء ، واللامعنى المرتبط به . إذا لم تكن هناك علاقة جوهرية بين الذات التى تختار والموضوعات التى تختارها ، فلن يكون هناك تفضيل موضوعى لاختيار على أخر ، لن يكون هناك التزام ذات معنى تجاه شخص أو دافع ، لن يكون هناك هدف بارز يوضع نصب العين ، لأن الاشارات القادمة من مصير المرء تظل غير ملحوظة أو لا يلتفت إليها ." (٤) هنا يقر تلش أن هذا الموقف يصف الحالة القصوى أو الحالة المتطرفة من انفصال الحرية عن المصير ، غير أنه يؤكد أيضا وفى نفس الوقت أن هذا الوصف" يكشف عن ميل عام عند سائر البشر فى حالة الاغتراب العام ." (٥).

1) Ibid., Loc .cit.
2) Ibid., Loc .cit.
3) Ibid., PP. 62-63.
4) Ibid ., P. 63.
5) Ibid., Loc .cit.

ومن الناحية الأخرى، يؤكد تلش على " أنه بمقدار ما تتشوه الحرية إلى عسف، يتشوه المصير إلى ضرورة ميكانيكية ."(١) والسبب فى ذلك يرجع إلى تواقفهما المتبادل على بعضهما . فالانسان لا يكون الواحد منهما ، إلا إذا كان الآخر . وهذا يعنى أنه إذا فقد أحدهما ، لا بد أن يفقد الآخر بالضرورة . ولهذا، " إذا كانت الحرية غير موجهة بالمصير أو إذا كانت سلسلة من الافعال العارضة المتعسفة ، فإنها تقع تحت سيطرة قوى تتحرك ضد بعضها بدون مركز مقرر. وما يبدو فى الظاهر على أنه حر يثبت أنه محكوم بدوافع قهرية داخلية وعلل خارجية . وتسيطر أجزاء من الذات على المركز وتحدده دون أن يكون متحدا مع الاجزاء الاخرى . فيحل دافع عارض محل المركز المفترض فيه أنه يوحد الدوافع فى قرار متمركز ، ولكنه غير قادر على أن يفعل ذلك ."(٢) والسبب فى عدم مقدرته على فعل ذلك يرجع إلى فقد المصير بسبب فقد الحرية ، والعكس .

فى ضوء هذه البنية التحطيمية ونقيضها أعنى البنية الماهوية للحرية والمصير ، ينقد تلش ادعاءات الحتمية واللاحتمية . وهو يمهد لهذا النقد بقوله :" إن تشوه الحرية إلى عسف والمصير إلى ضرورة ميكانيكية يتجلى من خلال النزاع التقليدي بين الحتمية واللاحتمية ."(٣) تلك هى الحقيقة ، هذا على الرغم من ادعائهما ، مثلهما فى ذلك مثل نظريات البيئة ، انهما تقدمان وصفا " للحالة الماهوية للانسان ."(٤) فاللاحتمية تزعم أنها تحفظ الحرية المطلقة للفرد ، الحرية التى لاتعرف حدودا أو قيودا ، والتى بدونها لن يكون الانسان حرا حرية أصيلة . والحتمية تزعم ، من الناحية الاخرى ، أن سلوك الانسان محكوم تماما بعلل خارجية أو داخلية ، نظـــرا لان الحالة الحقيقية للانسان

---

(١) Ibid., loc .cit.
(٢) Ibid., loc .cit.
(٣) Ibid., Loc. cit .
(٤) Ibid., Loc. cit .

لايمكن أن تكون إلا على هذا النحو . ولكن تلش يقرر ان هاتين النظريتين " لا تصفان سوى الطبيعة المغترية للانسان ."[1] وذلك لان " اللاحتمية تجعل حرية الانسان حرية عارضة . وهى بذلك تمحو المسئولية الكاملة للفرد عن أفعاله ، المسئولية التى حاولت أن تدافع عنها ضد الحتمية. والحتمية تحيل حرية الانسان إلى ضرورة ميكانيكية ، وتحوله إلى شئ محكوم تماما ليس له، فى حد ذاته، أى مصير ... إن الحتمية واللاحتمية هما مرآة للحالة المغترية للانسان (وذلك فيما يتعلق بالحرية والمصير!)"[2] .

إن " انفصال الديناميكية عن الشكل " هو البنية التحطيمية الثانية التى يناقشها تلش . وقبل أن نوضح طبيعة هذا الانفصال ، يجب أن نتذكر أولا رأى تلش الذى جاء فى الفصل السابق والذى مؤداه أن الدينا ميكية والشكل يتواقفان على بعضهما فى سائر مستويات الوجود بمعنى ان هذه البنية القطبية ، مثلها فى ذلك مثل أى بنية قطبية أخرى ، هى بنية انطولوجية يتصف بها كل شئ يتمتع بالوجود . هذه البنية تتبدى فى محيط الوعى الانسانى على هيئة البنية القطبية للحيوية والقصدية . هذا هو السبب الذى جعله يقرر ان الحيوية الانسانية هى ذلك العنصر أو القطب الذى يشير إلى عنصر أو قطب الدينا ميكية الذى يتصف به كل شئ يتمتع بالوجود ، فى حين أن قصدية الانسان هى ذلك العنصر أو القطب الذى يشير إلى عنصر أو قطب الشكل الذى يميز كل شئ موجود .هذه البنية تتصف بصفة ماهوية أو دينية معينة . "فالحالة [illegible] تشير إلى وحدة الديناميكية والشكل .. والوحدة بينهما .. لا تتمزق أبدا ."[3] هذه الوحدة بين حيوية الانسان (الديناميكية) وبين قصديته (الشكل أو الثبات) [illegible] الطبيعة الماهوية للانسان تمنع حيوية الانسان من أن تكون حيوية غير موجهة او ... إنها تمنعها من الاندفاع فى شتى الاتجاهات بدون أى هدف أو مضمون

---

1) Ibid., Loc. cit .
2) Ibid., PP. 63-64 .
3) Ibid., P. 64 .

محدد . هذا بالاضافة إلى أن الحالة الماهوية للانسان تشير إلى أن قطب القصدية أو الشكل يمنع الدينا ميكية أو الحيوية الإنسانية أو التجاوز الذاتي من أن يصير مجرد اندفاع لاشكل له (أي معدوم الشكل) نحو التجاوز الذاتي . أما في حالة الاغتراب وبخاصة في ظل تحكم الهيوبرس والكونكيوبسنس ، هكذا يرى تلش ، فيختلف الأمر تماما . فالموقف يتغير إلى النقيض . ولقد أوضح تلش كيفية حدوث ذلك علي النحو التالي :" إن التمزق الوجودي بين الديناميكية والشكل هو أمر واضح . ففي ظل سيطرة الهيوبرس والكونكيوبسنس ، يندفع الانسان في شتى الاتجاهات بدون أي هدف أو مضمون محدد. لقد تشوهت ديناميكيته إلى اندفاع لاشكل له نحو التجاوز الذاتي. فالشكل الجديد لم يعد يغري الشخص على التجاوز الذاتي ، لقد أصبحت الدينا ميكية هدفا في ذاتها ."[(١)] في هذا الموقف الذي تنفصل فيه الدينا ميكية عن الشكل يفقد الانسان قدرته على تحقيق ذاته على نحو مبدع او خلاق ، ويضحي بكل ما هو مبدع أو خلاق في سبيل ما هو جديد . فالجديد هنا هو فقط الذي يغريه بغض النظر عما إذا كان مبدعا أو خلاقا أم خلاف ذلك . من هذا المنطلق يتحدث تلش " عن إغراء الجديد ، الذي يعد في حد ذاته عنصرا ضروريا لكل تحقق ذاتي مبدع ، والذي غدا في حالة التشوه يضحي بكل ماهو مبدع في سبيل ما هو جديد ."[(٢)] هذا يعني أن تلش يرى أنه على الرغم من أن اغراء ما هو جديد يعد عنصرا أساسيا في كل تحقق ذاتي مبدع أو خلاق ، إلا أن هذا الاغراء يضحي في حالة التشوه بكل ما هو مبدع أو خلاق في سبيل ما هو جديد . هنا لايوجد اهتمام بما هو مبدع ، بل يكون الاهتمام منصبا على ماهو جديد . من هنا يصبح الانسان عاجزا عن خلق أي شئ حقيقي أو أصيل ، لأنه " ليس هناك شئ حقيقي يمكن أن يخلق بدون شكل، لأنه لايوجد شئ حقيقي يفتقر إلى الشكل ."[(٣)] فعندما يفقد الانسان قصديته ، لن يتبقى

---

1) Ibid ., Loc . cit.
2) Ibid., Loc. cit.
3) Ibid., Loc. cit.

شئ سوى اندفاع حيويته أو ديناميكيته اللامحدود نحو الجديد .[١] وعندما تفصل الديناميكية نفسها عن الشكل على هذا النحو تغدو مدمرة ، وتفضى إلى الخواء التام والهيولى . هذا يعنى " أن الديناميكية ، الحيوية ، الانسياق نحو تحطيم الشكل تفضى إلى الهيولى والخواء . فالانفصال عن الشكل يفضى إلى فقد كل هذه الأشياء ."[٢].

ولكن فى قلب هذا الموقف المتسم بالخواء والهيولى الذي خلفه انفصال الديناميكية عن الشكل فى ظل أوضاع الوجود المغترب ، تبدأ ، هكذا يرى تلش ، عملية أخرى جديدة .فالانسان يحاول الهروب من ألم ذلك الموقف الذى لا يطاق ومن ثم يكبح ديناميكيته فى سبيل الشكل . غير أن النتيجة المترتبة على ذلك هى ، بتعبير تلش ، نتيجة " مدمرة أيضا . فإذا جرد شكل من الديناميكية التى خلق منها وفرض على ديناميكية لاينتمى إليها ، يصبح قانونا خارجيا . فيكون قامعا oppressive ويفضى إما إلى اكتساب شرعية جامدة لا إبداع فيها أو إلى تمرد قوى ديناميكية يفضى إلى الهيولى أو إلى طرق اكثر قمعا فى الغالب . هذه التجارب تنتمى إلى حياة الانسان الفردية والاجتماعية، إلى الدين والثقافة (الحضارة). هناك هروب مستمر من القانون إلى الفوضى ومن الفوضى إلى القانون. هناك تصدع مستمر للحيوية بواسطة الشكل ، وللشكل بواسطة الحيوية . ولكن إذا اختفى أحد الجانبين ، فإن هذا يعنى اختفاء الجانب الآخر بالضرورة . فالديناميكية، والحيوية، والاندفاع نحو تحطيم الشكل تفضى إلى الهيولى والخواء. فالانفصال عن الشكل يؤدى إلى فقد هذه الاشياء. والشكل، البنية، القانون يفضى إلى التصلب والخواء. فالانفصال عن الديناميكية يفضى إلى فقد هذه الاشياء."[٢] إن تلش يريد أن يقول هنا ان انفصال الشكل عن الديناميكية يعنى صيرورة الشكل قانونا خارجيا مفروضا على الديناميكية

---

1) Ibid., Loc . cit. .
2) Ibid., Loc. cit.

إما عن طريق القمع أو عن طريق اكتساب شرعية زائفة تفتقر إلى الديناميكية والابداع . هذا القانون الشكلى ، فرديا كان أم اجتماعيا ، وضعيا كان أم دينيا ، يحفز القوى الديناميكية على التمرد عليه. هذا التمرد يفضى إما إلى الخواء أو إلى طرق أكثر قمعا. وفى ظل أوضاع الاغتراب الوجودى يكون هناك هروب دائم (او تذبذب بين الاثنين) من الشكل إلى الديناميكية ، والعكس . هذا الهروب المستمر من الواحد منهما إلى الآخر هو دلالة على انفصالهما عن بعضهما . ولكن انفصال الواحد منهما عن الآخر يعنى القضاء عليهما معا نظرا لانهما متواقفان على بعضهما تواقفا متبادلا . فانفصال الديناميكية عن الشكل يفضى إلى الخواء والهيولى ، أما انفصال الشكل عن الديناميكية فيفضى إلى التصلب والجمود . من هذا المنظور ينقد تلش سائر " المذاهب الانسانية التى تصف الطبيعة الماهوية للانسان اما بلغة الديناميكية الخالصة أو بلغة الشكل المحض أو الصرف . لقد أشرنا إلى بعض هذه المذاهب فى معرض حديثنا عن مذهب الكونكيويسنس . فإذا نظر إلى الانسان على أنه يتمتع من الناحية الماهوية بلبيدو لا محدود او بارادة قوة لا محدودة ، يكون أساس هذه النظرة راجعا لا إلى الطبيعة الماهوية للانسان بل إلى حالة الاغتراب الوجودى . فعدم قدرة الانسان على الوصول إلى شكل يشبع الديناميكية المتعلقة بطبيعته بصورة نهائية هو دليل على اغتراب الانسان عن ذاته وعن الوحدة الماهوية للديناميكية والشكل . ونفس النقد يجب أن يطبق على تلك التفسيرات التى قدمت للطبيعة الانسانية والتى تحرم الانسان من وجوده الديناميكى عن طريق اختزال وجوده الاصيل إلى نسق من الاشكال المنطقية (أو الفكرية) ، والخلقية والجمالية يتحتم عليه مجاراته ... إن بعض المذاهب العقلية والمثالية للانسان تزيل ديناميكية تحقيق الانسان لذاته . فتستبدل الابتكار (أو الابداع) بالخضوع للقانون – وهذا يعد سمة للانسان فى حالة الاغتراب ."[١] ان هذا النص يتضمن ، كما هو واضح ، نقدا تيليشيا جديدا لكل من اللبيدو الفرويـــدى وارادة القوة

1) Ibid., PP. 64- 65 .

عند نيتشه. فكليهما يرى أن الحالة الماهوية للانسان هى حالة ديناميكية خالصة أعنى لبيدو لا متناهى أو إرادة قوة لا محدودة . غير أن تلش المؤمن يؤكد، ضد هذه النظرة، أن الطبيعة الماهوية أو الدينية للانسان تشير إلى اتحاد الديناميكية والشكل. فالديناميكية الخالصة ليست صفة للطبيعة الماهوية ، بل تشير إلى انفصالها عن الشكل. وهذا لا ينطبق إلا على اغتراب الانسان عن طبيعته الماهوية. كما يتضمن النص أيضا نقد تلش المؤمن لبعض المذاهب العقلية والمثالية التى تصف الطبيعة الماهوية بلغة الشكل الخالص ، والذى يؤكد من خلاله على أن الوصف الذى تقدمه تلك المذاهب هو وصف ينطبق على الحالة المغتربة للانسان ، لا على طبيعته الماهوية . وفى ضوء هذين النقدين انتهى تلش المؤمن إلى أن " كلا المذهبين الانسانيين - الديناميكى والشكلى - يصفان الازمة الوجودية للانسان . تلك هى حقيقتهما وحدود حقيقتهما ."(١).

اما " انفصال التفرد عن التشارك " فى ظل اوضاع الاغتراب الوجودى فقد جاء الثالث فى ترتيب بنيات التحطيم التى يناقشها تلش . وهو ، كعادته دوما ، يبدأ مناقشته لهذه البنية بالاشارة إلى طبيعتها الانطولوجية الماهوية أو الدينية ، والسبب فى ذلك يرجع ، كما ذكرنا فى الفصل السابق ، إلى أنه يرى أن فهم الطبيعة المغتربة يفترض سلفا فهم الطبيعة غير المغتربة أو الماهوية أو الدينية . والطابع الانطولوجى الماهوى لهذه البنية يتمثل فى تواقف قطبيها على بعضهما البعض تواقفا متبادلا فى سائر مستويات الوجود. هذا يعنى أن تلش يرى أن هذين القطبين يضربان بجذورهما فى كل شئ موجود ، وليسا مقصوران على الانسان فقط . ولكن على الصعيد الانسانى يمكن القول ان الطبيعة الماهوية للانسان تشير إلى وحده التفرد والتشارك ، والى عدم تمزق هذه الوحدة القطبية الماهوية بينهما . أما فى ظل أوضاع الاغتراب الوجودى فيتم القضاء على التوازن القطبى بين هذين العنصرين نظرا لحتمية تمزقهما او تحطيمهما .

---

1) Ibid., P. 65 .

هنا يصبح التفرد انغلاقا للذات على ذاتها ، ويصبح التشارك انغماسا فى المجموع . وعن الحالة الاولى يقول تلش: " فى حالة الاغتراب الوجودى ينغلق الانسان على ذاته وينقطع عن التشارك ."(١) والنتيجة المترتبة على هذا الانغلاق والانقطاع هى الشعور بالوحدة . غير أن ذلك الشعور بالوحدة ليس بالامر الذى يطاق أو يستطيع الانسان تحمله .(٢) لهذا يضطر الانسان إلى محاولة التخلص منه أو قهره . وكل ما يستطيع أن يفعله هو غمس " ذاته التى تشعر بالوحدة فى المجموع ."(٣) غير أن الهروب من الاحساس بالوحدة على هذا النحو هو، مثله فى ذلك مثل الشعور بالوحدة والانغلاق والانقطاع ، هروب مدمر. هذا يعنى أنه إذا كان انفصال التفرد عن التشارك يتسم بالتدمير، فان انفصال التشارك عن التفرد لايقل تدميرا . فالانفصال الاول يفضى إلى الاحساس بالوحدة ، أما الانفصال الآخر فيقود إلى الانغماس فى المجموع . وما ذلك إلا لأن فقد أحد القطبين يعنى بالضرورة فقد الآخر ، نظرا لتواقفهما المتبادل على بعضهما البعض .فالانسان لن يكون الواحد منهما ، إلا إذا كان الآخر . ومن ثم إذا فقد أحد القطبين فسوف يفقد الآخر بالضرورة . ولهذا السبب يكون هناك ، فى ظل أوضاع الاغتراب الوجودى ، هروب دائم (او تذبذب بين الاثنين) من الواحد منهما إلى الآخر . هذا الهروب هو دلالة على تمزق التوازن القطبى الماهوى بين التفرد والتشارك فى ظل أوضاع الاغتراب الوجودى . " هذا الموقف " ، هكذا يقول تلش ، " تم وصفه من الناحية السيكولوجية والاجتماعية . ولقد أوضحت تلك الاوصاف بصورة مقنعة تماما أن هناك تواقفا متبادلا بين الشعور بالوحدة والانغماس فى المجموع."(٤) هذا الموقف يعده تلش موقفا مميزا لازمة الانسان فى كل زمان ومكان ، وذلك لاعتقاده " أن انفصال التفرد عن التشارك هو دلالة على الاغتراب العام " .(٥) من هذا المنطلق ينقد

1) Ibid ., Loc ,cit.
2) Ibid., P. 72.
3) Ibid., Loc.cit .
4) Ibid., P. 65.
5) Ibid., P. 66.

تلش " المذاهب الانسانية التى تزعم انها تقدم وصفا للطبيعة الماهوية للانسان بينما هى فى حقيقة الأمر لا تقدم إلا وصفا دقيقا لاغتراب الانسان ."[١] من بين هذه المذاهب يشير تلش إلى يما يطلق عليه اسم " نظريات المعرفة المثالية Idealistic epistemologies التى تختزل الانسان إلى ذات عارفة (ens cogitans) تدرك ، وتحلل ، وتتحكم فى الواقع ."[٢] هذه المذاهب ، هكذا يرى تلش ، تصر على "أن فعل المعرفة يخلو من أى تشارك عاطفى للذات فى شموليتها فى الموضوع فى شموليته أو كليته. ليس هناك ايروس فى الطريقة التى بها تدنو الذات من الموضوع والتى بها يسلم الموضوع نفسه للذات ."[٣] وهو يتفق مع هذه النظريات على أن فعل المعرفة الذى يخلو من الايروس ، من أى مشاركة عاطفية للذات فى الموضوع ، هو فعل ضرورى فى حدود معينة ، وذلك لان أى فعل معرفى يتطلب درجة ما من التجريد. غير أنه لايتفق مع هذه النظريات على أن هذا الفعل المعرفى هو الفعل الذى يجب أن يسود المدخل المعرفى فى كليته . لهذا راح يقرر ، ضد هذه النظريات ، ان مثل هذا الزعم هو علامة على اغتراب الانسان وذلك لانه يحرم او يجرد فعل المعرفة من أى تشارك عاطفى فى الموضوع القابل لان يعرف (أى موضوع المعرفة) الامر الذى يجعل الطريقة التى بها تدنو الذات من الموضوع طريقة مجردة تماما وتخلو من أى ايروس.[٤] هذا بالاضافة إلى أنه طالما أن هذه النظريات تزعم أن هذا الفعل المعرفى المتجرد من الايروس هو الفعل الذى يجب أن يميز المدخل او الاتجاه المعرفى ككل ، فان هذا يعنى ضمنا أن هذه المذاهب ترى أن الانسان نفسه يمكن أن يدرس بنفس هذا المدخل الامر الذى يعنى بالتالى انه قد اصبح " مجرد موضوع إلى جانب سائر الموضوعات الاخرى".[٥] وعلى هذا النحو يكون الانسان ، كأى موضوع فيزيقى آخر ، على حد زعم هذه النظريات، " موضوعا سهل العد أو الحصر". [٦] ولكونه كذلك يمكن

1) Ibid., Loc. . cit.
2) Ibid., Loc. . cit.
3) Ibid., Loc. . cit.
4) Ibid., Loc. . cit.
5) Ibid., Loc. . cit.
6) Ibid., Loc. . cit.

دراسته بنفس هذا المدخل الذى لايصلح إلا للكينونات غير الانسانية !! هذا الزعم يصدق فى رأى تلك النظريات على سائر التفسيرات التى قدمت للانسان أعنى "سواء فسر الانسان بطريقة سيكولوجية وكيميائية ، أو ... وصف بلغة الميكانيزمات السيكولوجية المستقلة . ففى كلتا الحالتين يكون هناك تموضعا نظريا مستخدما فى التعامل العملى مع البشر وكما لو كانوا مجرد موضوعات ."(١) غير أن تلش يعتبر هذه النظريات " مصادر رئيسية للشر ."(٢) وذلك لانها تحول الانسان هكذا إلى مجرد موضوع ضمن الموضوعات الاخرى سهلة " العد" و " الحصر" وتزعم أن تلك هى طبيعة الانسان الماهوية ، غير دارية أنها تصف فى حقيقة الامر طبيعة الانسان المغتربة. حقا ، لقد أكد تلش ، ضد هذه النظريات ، ان الانسان لايصبح مجرد موضوع إلى جانب سائر الموضوعات الاخرى إلا فى حالة انفصال التفرد عن التشارك . هنا فقط قد يصدق القول ان الانسان هو مجرد موضوع . من هذا المنطلق راح تلش يوجه الانتباه إلى حقيقة مؤداها ان " خطر التشيؤ أو التموضع (صيرورة الانسان شيئا أو موضوعا) هو الخطر الذى تحدث عنه المجتمع الصناعى الغربى على نحو لم يسبق له مثيل . ولكن هناك اخطارا تحمل نفس الطابع فى سائر المجتمعات ، وذلك لان انفصال التفرد عن التشارك هو دلالة على الاغتراب العام . هذه الافكار تنتمى إلى بنيات التحطيم وتضرب بجذورها على صعيد الشر عبر سائر العصور التاريخية .. إن حالة الاغتراب وصفت من خلال التعامل النظرى والعملى مع الانسان كما لو كان مجرد موضوع . هذان النمطان من التعامل هما بنيتان تحطيميتان أعنى مصدران رئيسيان للشر ."(٣).

فى ضوء ما قدمه تلش من وصف لبنيات التحطيم ، نستطيع أن نقرر ان موقفه يتلخص فى الآتى : فى ظل أوضاع الاغتراب الوجودى ، يناقض الانسان البنية الانطولوجية الماهوية أو الدينية لوجوده ويحطمها . ففى ظل تلك الاوضاع ، يفقد

1) Ibid., Loc . cit.
2) Ibid., Loc . cit.
3) Ibid., Loc . cit.

الانسان ذاته ، ويفقد بالتالى عالمه . ففقد الواحد منهما يعنى بالضرورة فقد الآخر ، نظرا لانهما يتواقفان على بعضهما تواقفا قطبيا متبادلا . هذا الفقد المتبادل للذات والعالم هو بنية التحطيم الرئيسية التى تفضى إلى فقد سائر بنيات التحطيم الاخرى أعنى انفصال التفرد والتشارك ، وانفصال الديناميكية والشكل ، وانفصال الحرية والمصير ، وذلك لان هذه البنيات التحطيمية تشكل بنية التحطيم الرئيسية ذاتها . ومن ثم إذا فقد أى قطب من الاقطاب ، فان الامر المترتب على ذلك هو فقد القطبية التى ينتمى إليها ذلك القطب ، وكذا فقد البنية الانطولوجية الرئيسية للوجود بأكملها ، وتحطيم التوازن الماهوى بين هذه القطبيات ، وفقد الانسان لوجوده الماهوى الاصيل . والتناهى هو الذى يوقظ وعى الانسان بامكانية هذا الفقد . وهذا الوعى يحدث عندما يحول التناهى ذلك التوازن القطبى الماهوى إلى توتر . أما الاغتراب فهو الذى يحول هذه الامكانية إلى فقد فعلى . ففى ظل أوضاع الاغتراب الوجودى يفقد الانسان التوازن الذى يشكل حالته الماهوية ويفقد البنية الانطولوجية الماهوية أو الدينية والعناصر المكونة لها الامر الذى يجعلها تغدو بنية تحطيمية .

هذا الوصف الذى قدمه تلش للحالة المغترية للانسان وللنتائج المترتبة عليها لم يتوقف عند هذا الحد . ففى أعقاب وصفه لبنيات التحطيم مباشرة ، شرع تلش فى توضيح كيف أن الحالة المغتربة للانسان تحول ذلك القلق الماهوى أو المخلوق على اللاوجود ، الذى يميز الحالة الماهوية أو الدينية للانسان ، "إلى هلع من الموت ."[1] وهو يمهد لذلك بقوله " عندما يغترب الانسان عن القوة المطلقة للوجود (اى الله) ، يستسلم لتناهيه، يستسلم لقدره الطبيعى . لقد جاء من العدم ، وهو يعود إلى العدم . انه يكون تحت سيطرة الموت ، ويكون منساقا بقلقه على أ[illegible]ه إلى الموت ."[2] غير أن هذا القلق يتسم فى رأى تلش بطابع مختلف عن ذلك الطابع المميز للحالة الماهوية التى

1) Ibid., P. 67.
2) Ibid., P.66

تحدثنا عنها فى الفصل السابق ." ففى ظل أوضاع الاغتراب ، يتسم القلق بطابع مختلف ، والسبب فى هذا الاختلاف يرجع إلى عنصر الذنب Guilt. فالمرء يعى أنه المسئول عن فقده لأبديته eternity الممكنة ، هذا على الرغم من العمومية المأساوية لهذا الفقد".[١] ولهذا السبب يتحول وعيه القلق على أن مآله إلى الموت إلى هلع مؤلم من الموت . " من هنا يمكن ربط القلق على الموت بالرغبة فى التخلص من الذات . فالمرء يبتغى العدم كى يهرب من الموت كموت .. ان اوضاع الاغتراب تجعل من القلق على الموت شيئا اكثر من كونه مجرد القلق على العدم . فالقلق هنا يجعل الموت شرا ، بنية تحطيمية ."[٢] هذا يعنى ، بتعبير آخر ، أن أوضاع الاغتراب تحيل القلق الماهوى أو المخلوق للانسان على الموت إلى رعب أو هلع من الموت ، فيصبح الموت فى حد ذاته شرا ، أو بنية تحطيمية ، أو عقابا للانسان ، بدلا من كونه أمرا طبيعيا. هذا التحول للموت أو للتناهى الماهوى إلى شر وجودى لايحدث إذن إلا فى ظل أوضاع الاغتراب الوجودى . هذا بالاضافة إلى أن هذا " التحول للتناهى الماهوى إلى شر وجودى هو، كما يقول تلش ، " سمة عامة لحالة الاغتراب ."[٣] .

والامر لايقتصر على القلق على الموت فحسب، بل يمتد أيضا إلى مقولات التناهى وذلك لان تلش يقرر" ان وظيفة مقولات التناهى تتغير (أو تتبدُل) فى ظل أوضاع الوجود."[٤] وهو يستهل إيضاحه لهذا التغير بقوله" إن وحدة الوجود واللاوجود التى تضرب بجذورها فى سائر الموجودات المتناهية تتجلى من خلال مقولات التناهى. وهذه الوحدة هى السبب الذى يجعل المقولات تسبب نوعا من القلق."[٥] هذا القلق المرتبط بالمقولات هو أيضا قلق ماهوى أو مخلوق أو مميز للحالة الماهوية أو الدينية للانسان بمعنى ان الانسان يعانى منه فى حالة وجوده الماهوى. ولكن الحالة

---

1) Ibid., P. 67.
2) Ibid., P. 68.
3) Ibid., Loc. cit.
4) Ibid., Loc. cit .
5) Ibid., Loc. cit

الماهوية تشير ، كما رأينا فى الفصل السابق ، إلى أن هذا القلق يكون فى حالة توازن مع الشجاعة . هذا التوازن ناجم عن وعى الانسان " بسيادة الوجود على اللاوجود".[١] والامر الذى يجعله يعى هذه السيادة هو عدم فقدانه" للقوة المطلقة للوجود" أو الله.[٢] أما فى حالة الاغتراب فالموقف مختلف تماما. " ففى حالة الاغتراب يفقد الانسان علاقته بالقوة المطلقة للوجود."[٣] والامر المترتب على هذا الفقد هو سيادة الجوانب السلبية لمقولات التناهى على الجوانب الايجابية. هذه السيادة ليست فى واقع الامر سوى سيادة اللاوجود على الوجود . فى هذه الحالة ، تسيطر الجوانب السلبية للمقولات على وعى المرء " وتنتج رد فعل مزدوج تجاهها - أعنى المقاومة واليأس ".[٤] فالانسان سيحاول فى البداية مقاومة اللاوجود المتضمن فى المقولات ، والذى أصبح الآن مسيطرا أو سائدا . ولكن مقاومته ستفشل بالضرورة . فالانسان لن يستطيع مقاومته بمجهود ذاتى . ووعيه بعدم قدرته على المقاومة يفضى إلى اليأس . واليأس عند تلش ، وكما هو عند كيركيجورد، هو " المرض حتى الموت ". انه " يعبر عن حالة لايمكن الفكاك منها ."[٥] والمخرج الوحيد الذى يقدمه تلش المؤمن هو المشاركة فى الوجود الجديد .

ولكن ماهو التغير الذى يراه تلش يطرأ على مقولات التناهى فى ظل أوضاع الاغتراب الوجودى ؟ إن الاجابة على ذلك متطابقة مع إيضاح تلش للجوانب السلبية لمقولات التناهى - الزمان ، والمكان ، والعلية ، والجوهر - فى كتابه "اللاهوت النسقى".

لقد بدأ تلش بإيضاح الجوانب السلبية المتضمنة فى مقولة الزمان . وعن هذا الجانب يقول تلش انه فى ظل أوضاع الاغتراب الوجودى ، "يعى الانسان الزمان على أنه يخلو من الحاضر الابدى (أو الآن الابدى eternal now) المصاحب لحضور قوة

---

1) Ibid., Loc. cit.
2) Ibid., Loc. cit.
3) Ibid., Loc. cit.
4) Ibid., Loc. cit.
5) Ibid., P. 75 .

الوجود ذاته ، انه يعيه على انه مجرد تلاشى بدون حضور فعلى . انه يُرى .. على انه قوة شيطانية تحطم ما ابدعته ."[1] هذا يعنى أن تلش يرى أن سيادة عنصر اللاوجود المتضمن فى مقولة الزمان هى أول ما يعيه الانسان فى ظل أوضاع الوجود المغترب . هذه الحالة تختلف بالطبع عن الحالة الماهوية . ففى هذه الحالة الاخيرة يكون هناك وعى دائم " بالحاضر أو الآن الابدى " الذى يصاحب وعيه بحضور قوة الوجود ذاته أو الله . أما فى ظل أوضاع الاغتراب الوجودى ، فيفقد الانسان علاقته بهذه القوة . وفى هذه الحالة يسيطر على الانسان الوعى بان الزمان هو عبارة عن محض تلاشى مستمر بدون حضور فعلى ، قوة شيطانية تحطم كل ما تخلقه أو تبدعه فى ظل أوضاع الاغتراب الوجودى . هذا الوعى بالعنصر السلبى لمقولة الزمان يكون مصحوبا قطعا برد فعل من جانب الانسان . فالمرءسيحاول أولا وقبل كل شئ مقاومة ذلك العنصر ، ولكن " محاولة الانسان مقاومة هذا العنصر هى محاولة لا جدوى منها . فالانسان يحاول قدر استطاعته أن يطيل المدة القصيرة من الزمان التى أعطيت له ، كما يحاول قدر المستطاع ملء اللحظة الحاضرة بالعديد من الاشياء المتناهية ، ويتصور استمرارية لحياته بعد انقضاء أجله وكذا لانهائية بدون أبدية . تلك هى بعض صور المقاومة الإنسانية ضد التهديد المطلق للوجود المتضمن فى مقولة الزمان ."[2] ولكن الفشل هو المصير الحتمى لهذه المقاومة فى شتى صورها . فانهيار هذه المقاومة هو أمر لابد منه . وعندما يحدث ذلك الانهيار ، يترك الانسان نهبة لليأس . هذا المعنى متضمن فى نص تلش التالى الذى اقتبسنا بعض اجزائه فيما سبق ، والذى يقول :

" هذه هى بعض صور المقاومة الانسانية ضد التهديد المطلق للاوجود المتضمن فى مقولة الزمان . وانهيار هذه المقاومة فى شتى صورها يعد أحد العناصر فى بنية اليأس . فالوعى بالزمان فى حد ذاته لايسبب اليأس ، لكن اليأس ينتج عن انهيار

---

1) Ibid., PP. 68-69.
2) Ibid., P. 69.

المقاومة ضد الزمان. هذه المقاومة نفسها تنبثق عن الانتماء الماهوى للانسان إلى الأبدى، وعن الحرمان منه فى حالة الاغتراب ، عن رغبته فى تحويل اللحظات الزائلة من زمانه إلى حضور دائم . إن رفضه الوجودى تقبل تلاشيه يجعل من الزمان بنية تحطيمية شيطانية بالنسبة له." (١) .

هذا التحليل الذى قدمه تلش لمقولة الزمان مماثل تماما لتحليله للمقولة الثانية أعنى مقولة المكان . فعن هذه المقولة كتب تلش يقول : " عندما يعى الانسان أن المكان يفتقر إلى الهنا الابدى eternal here باعتباره حضور قوة الوجود ذاته ، ينتابه الوعى بالطابع العارض للمكان ، بافتقاره إلى مكان ضرورى ينتمى إليه الانسان. هنا يعى الانسان المكان على أنه نتاج للهو قوى الهية – شيطانية (على حد قول هرقليطس) تغفل اى علاقة باطنية بين الشخص وبين المكان الفيزيقى ، والاجتماعى ، والسيكولوجى 'الذى يرتبط به'."(٢) هذه الحالة تختلف أيضا عن الحالة الماهوية التى تشير إلى عدم فقد العلاقة بالقوة المطلقة للوجود ذاته ومن ثم إلى غياب الوعى بأن المكان يفتقر إلى الهنا الابدى باعتباره حضور قوة الوجود ذاته . فحالة الاغتراب الوجودى تشير إلى وعى الانسان بأن المكان يفتقر إلى الهنا الابدى . وهذا الوعى ناجم عن فقد الانسان لعلاقته الماهوية بالقوة المطلقة للوجود ذاته. هذا الوعى يشير إلى أن المكان هو مجرد مكان عارض ، يفتقر إلى طابع الضرورة ، ويصعب الانتماء إليه . ولكن" الانسان يحاول مقاومة هذا الموقف . فهو يحاول بصورة مطلقة امتلاك مكان محدد. هذه الرغبة تضرب بجذورها فى كل شوق لامتلاك موطن محدد .. كما يحاول ايضا امتلاك أماكن عديدة قدر استطاعته ، وهو يفعل ذلك سواء من خلال امبريالية فعلية أو امبريالية متخيلة. ويستبدل بعد 'الهنا الابدى ' ببعد 'الهنا العالمى universal here' ويحاول مقاومة

---

1) Ibid., Loc. cit.
2) Ibid., Loc. cit.

الشيوعية المكانية ، التى تتضمن تناهيه ."[١] ولكن من المحال أن يكتب لمثل هذه المحاولات النجاح . فالانسان لن يحقق أبدا " النجاح ، ويظل 'سائحا فى الارض'، وفى نهاية المطاف 'لن يكون لمكانه أى علاقة به' ."[٢] هذا يعنى أنه من المحتم على الانسان "أن ينهزم وأن ينغمس فى اليأس المقترن بعدم الانتماء المطلق ."[٣]

ويمضى تلش فى إيضاح الجوانب السلبية لمقولتى العلية والجوهر ، فى ظل أوضاع الاغتراب ، فيقول :" يمكننا تقديم ملاحظات مماثلة حول مقولات أخرى ، حول، على سبيل المثال ، محاولة الانسان أن يجعل من ذاته علة مطلقة وذلك كمقاومة من جانبه لتسلسل العلل الذى لاينتهى والذى يكون فيه مجرد علة إلى جانب علل أخرى ، وحول محاولته أن يجعل من ذاته جوهرا مطلقا وذلك كمحاولة من جانبه لمقاومة تلاشى الجوهر وتلاشى الاعراض معه."[٤] هذه الملاحظات تتضمن رأى تلش الذى مؤداه أن عنصر اللاوجود المتضمن فى مقولة العلية ، والذى يعيه الانسان فى ظل الاغتراب الوجودى ، هو العنصر الثالث الجدير بالمناقشة . هنا يجب أن نشير من جديد إلى أن الحالة التى يناقشها تلش هنا تختلف عن حالة الوجود الماهوى . فهذه الحالة الاخيرة تشير إلى عدم فقد العلاقة بالقوة المطلقة للوجود ذاته . ولهذا السبب لن يحاول الانسان أن يجعل من ذاته علة مطلقة ، وسوف يتجاهل تواقفه العلى ، بل وسيقبل تواقفه العلى وعوارضه ، وسيحاول أن يعزو إلى ذاته فى الآن عينه نوعا من الضرورة والاعتماد على الذات .[٥] أما حالة الاغتراب الوجودى فتشير إلى فقد العلاقة بالقوة المطلقة للوجود ذاته ، وهذا يؤدى إلى تغير الموقف فيصبح الجانب السلبى لمقولة العلية هو الجانب السائد الامر الذى يؤدى إلى الوعى المرضى باللاوجود المتضمن فى هذه المقولة. والانسان سوف يحاول فى البداية مقاومة هذا الموقف . هذه المقاومة تتخذ

---

1) Ibid., Loc. cit.
2) Ibid., Loc. cit.
3) Ibid., Loc. cit.
4) Ibid., Loc. cit
5) Ibid., Vol. 1, PP. 196- 197 .

صورة مقاومة التسلسل العلى الذى يجد الانسان فيه أن ذاته هى مجرد علة ضمن علل أخرى عديدة ، الامر الذى يجعله يحاول أن يجعل من ذاته علة مطلقة . غير أن هذه المحاولة سوف تفشل بالضرورة ، وذلك لان الإنسان " يقوم بها بدون حضور أساس سائر التواقف العلى .. فبدون قوة الوجود ذاته لن يستطيع الانسان مقاومة عنصر اللاوجود فى...... مقولة العلية ، وفشل مقاومته يعد عنصر آخر فى بنية اليأس ".(١)

أما عنصر اللاوجود المتضمن فى مقولة الجوهر فهو العنصر الرابع الذى يعيه الانسان فى ظل أوضاع الاغتراب الوجودى. ولكى نوضح هذا العنصر، يجب أن نشير أولا إلى تلك الحالة الماهوية للانسان التى لا يفقد فيها علاقته بالقوة المطلقة للوجود ذاته ومن ثم لايعى عنصر اللاوجود المتضمن فى هذه المقولة على أنه عنصر مرضى . فالقوة المطلقة للوجود ذاته التى يعيها الإنسان فى حالته الماهوية تساعده على أن يقاوم بشجاعة عنصر اللاوجود المتضمن فى هذه المقولة ، والذى يشير إلى الفقد الحتمى النهائى للجوهر وأعراضه من خلال الموت ، وأن يقبل تهديد اللاوجود المتضمن هنا ، وأن يؤكد ذاته رغما عنه. (٢) ولكن فى ظل أوضاع الاغتراب الوجودى يفقد الانسان علاقته بالقوة المطلقة للوجود ، ولهذا السبب يعى الإنسان سيادة الجانب السلبى لهذه المقولة . فتلاشى الجوهر والاعراض يصبح مسيطرا على وعى المرء . وسوف يحاول الانسان مقاومة هذا الموقف فيجعل من ذاته جوهرا مطلقا . غير أن هذه المحاولة سوف تفشل بالضرورة، لأنها محاولة" تفتقر إلى حضور أساس سائر .. التغيرات العرضية. فبدون قوة الوجود ذاته لن يتمكن الانسان من مقاومة عنصر اللاوجود فى كل من العلية والجوهر ، وفشله فى المقاومة يعد عنصر آخر فى بنية اليأس ." (٣)

---

1) Ibid., Vol. 2, P. 70.
2) Ibid., Vol .1, PP. 197- 198.
3) Ibid., Vol. 2, P. 70.

ويمضى تلش فى تعقب نتائج الازمة الانسانية فيقول: " إن الصراع بين القطبيات الانطولوجية وكذا التحول الذى يطرأ على مقولات التناهى فى ظل أوضاع الوجود ينطويان على نتائج مدمرة بالنسبة لسائر أوجه أزمة الانسان . ولسوف نناقش هنا مثالين بارزين لهذه النتائج - المعاناة والشعور بالوحدة . المثال الأول يخص المرء وحده ، والمثال الثانى يخص المرء فى علاقته بالآخرين ".(١)

والمعاناة تعد فى رأى تلش " عنصرا من عناصر التناهى ."(٢) ولكونها كذلك فهى ، مثلها فى ذلك مثل التناهى ، تضرب بجذورها فى الحالة الماهوية للانسان . هذا هو السبب الذى جعل تلش يقرر ان حالة الوجود الماهوى ، التى هى حالة براءة حالمة، " لا تزيل المعاناة ، بل تحولها إلى بركة (او نعمة لا نقمة) blessedness ."(٣). أما فى ظل أوضاع الاغتراب الوجودى ، هكذا يقول تلش ، "فتنقطع هذه البركة عن الانسان وتسيطر عليه المعاناة على نحو مدمر. ومن ثم تصبح المعاناة بنية تحطيمية - شرا ."(٤) فى ضوء ذلك استنتج تلش " أن التمييز بين المعاناة باعتبارها تعبيرا عن التناهى وباعتبارها نتيجة للاغتراب هو تمييز صحيح هذا على الرغم من الحقيقة التى مؤداها ان هذه النتيجة لا تتأكد مطلقا على نحو عينى وذلك بسبب الغموض الذى تتصف به الحياة كحياة. غير أنه من الممكن الحديث عن نوع من المعاناة ذات معنى ، وذلك على النقيض ، على سبيل المثال ، من المعاناة التى لامعنى لها. فالمعاناة تكون ذات معنى كلما كانت تستدعى رعاية وشفاء أو معالجة الموجود الذى يهاجمه الالم . إنها تستطيع أن توضح حدود إمكانات الموجود الحى. وتوضيحها لذلك من عدمه يتوقف على كل من الطابع الموضوعى للمعاناة والطريقة التى بها يأخذ الشخص الذى يعانى هذه المعاناة . هناك صور من المعاناة تحطم إمكانية فعل الذات كذات ، كما هو الحال فى التحطيم السيكوباتى ، وأوضاع التشيوء الخارجية ، أو النقص الحاد فى المقاومة

1) Ibid., Loc. cit
2) Ibid., Loc. cit.
3) Ibid., Loc. cit
4) Ibid., Loc. cit

الجسدية. أن الوجود ملئ بحالات تبين أن المعاناة التى يقاسى منها المرء هى معاناة لامعنى لها . هذه الحالات غير متضمنة فى الوجود الماهوى . إنها تنجم عن التحول من الماهية إلى الوجود وعلى الصراعات التى تنجم عن التحقق الذاتى للموجود فى ملاقاته مع موجودات أخرى . إنها متضمنة فى الوجود ."(١) هذا يعنى أن تلش يرى أن الحالة الماهوية أو الدينية للانسان تنطوى أيضا على المعاناة . ولكن المعاناة تتحول فى هذه الحالة إلى بركة فتصبح نعمة لا نقمة . والامر الذى يجعلها كذلك هو وحدة الانسان مع الله أو مع القوة المطلقة للوجود ذاته . أما فى الحالة المغتربة فتصبح المعاناة مدمرة أو حالة مرضية تسوق إلى تحطيم الانسان أو بنية تحطيمية أو شرا . هذا التمييز بين الاثنين هو فى رأى تلش تمييز مشروع هذا على الرغم من أنه لا يتأكد أبدا على نحو عينى وذلك بسبب الغموض الذى تتسم به الحياة كحياة ، والذى يجعل من الصعب التمييز أو التفرقة بين هذين النوعين من المعاناة تفرقة عينية . غير أن تلش يقرب هذه التفرقة إلى الاذهان عن طريق التفرقة ، على نحو مشابه ، بين نوعين من المعاناة إحداهما ذات معنى meaningful ، والأخرى لامعنى لها meaningless . فالمعاناة التى لها معنى هى معاناة لها اسباب ودوافع مفهومة ومن ثم يمكن علاجها وشفاءها . أما المعاناة التى لا معنى لها فهى معاناة مرضية مدمرة .

والسبب الرئيسى فى المعاناة التى لا معنى لها يرجع فى رأى تلش إلى شعور الفرد بالوحدة . ولقد أوضح تلش هذا السبب على النحو التالى :" إن أحد أسباب المعاناة التى لا معنى لها - وهو حقا السبب الوحيد - يرجع إلى شعور الفرد بالوحدة، وإلى رغبته فى قهرها عن طريق الاتحاد مع الموجودات الاخرى ، وإلى العداء الذى ينجم عن معارضة الآخرين لرغبته هذه ."(٢) هذا الايضاح لن يكتمل إلا من خلال التمييز الذى يقدمه تلش بين " البنية الماهوية والبنية الوجودية للمعـانـــاة . فكل موجود

1) Ibid., P. 71.
2) Ibid., Loc. cit.

يكون متمركزا تمركزا بنيويا ، ولكن الانسان هو الموجود الوحيد الذى يتمتع بذات متمركزة تماما. وهذا التمركز يقطعه عن سائر الوقائع التي لا تتطابق مع ذاته. فهو يكون متوحدا فى عالمه وكلما زاد إحساسه بذلك ، كلما زاد وعيه بذاته كذات . ومن الناحية الاخرى ، نجد أن تمركزه الذاتى يساعده على المشاركة في عالمه بلا حدود ، والحب ، باعتباره القوة الديناميكية للحياة، يسوقه إلى هذا التشارك . وفى حالة الوجود الماهوى يحد التناهى من التشارك ، غير أن التشارك لايقابل بالصد أو الاعتراض . فبنية التناهى فى حد ذاتها تتمتع بالخير ، ولكنها تصبح فى ظل أوضاع الاغتراب بنية تحطيمية . والتناهى الماهوى يجعل التوحد دلالة على التمركز الذاتى الكامل للانسان ويمكن أن يطلق عليه اسم السولتيود solitude.[1] هذا السولتيود هو الشرط الاساسى لعلاقة الانسان بالموجود الآخر . فالذى يتمتع بالسولتيود هو وحده القادر على التمتع بالكميونين . وذلك لان الانسان لايعى بعد المطلق the ultimate (أو الله) إلا من خلال السولتيود ، باعتباره الاساس السليم للكميونين بين سائر المتوحدين . أما فى حالة الاغتراب الوجودى فينقطع الانسان عن بعد المطلق ويترك وحيدا - أعنى يحس إحساسا مطبقا بالوحدة. هذا الاحساس بالوحدة هو إحساس لايطاق . ومن ثم يسوق الانسان إلى نوع من التشارك يخضع فيه ذاته التى تشعر بالوحدة 'للمجموع' . ولكن عندما يخضع الفرد ذاته للمجموع على هذا النحو لايتم قبوله بواسطة فرد آخر بل بواسطة ذلك الذى اخضع له سائر الأفراد إمكانية السولتيود ، اعنى، روح المجموع . ولهذا يواصل الفرد السعى طلبا للموجود الآخر غير أنه يقابل بالصد ، الكلى أو الجزئى ، وذلك لان الفرد الآخر هو أيضا فرد يشعر بالوحدة ، وغير قادر على التمتع بالكميونين لأنه عاجز عن التمتع بالسولتيود. هذا الصد يعد سببا لكثير من العداء ليس

---

١) ان السوليتود عند تلش يشير إلى التوحد الكامل للذات او الى تمركزها الذاتى الكامل او الماهوى الذى يجعلها متفردة عن سائر ما عداها . هذا السولتيود الدينى هو الشرط المسبق للكميونين او للتشارك الماهوى او الدينى .

تجاه أولئك النين يعارضون المرء فحسب بل أيضا تجاه ذات المرء نفسها . بهذا يكون الاغتراب الوجودى قد شوه البنية الماهوية للسولتيود والكميونين إلى مصدر للمعاناة اللامتناهية . إن تحطيم الآخرين وتحطيم المرء لذاته يتواقفان على بعضهما فى جدلية الشعور بالوحدة ."(١)

إذا كان تلش قد أوضح هكذا أن التناهى يشتمل على المعاناة، فهو قد أوضح أيضا ان التناهى (أو الحالة الماهوية) يشتمل على الشك . هذا الشك يعن للانسان فى حالته الماهوية ، وهذا هو السبب الذى جعل تلش يقول :" إن الدليل على تقبل الانسان لتناهيه يكمن فى تقبله للحقيقة التى مؤداها ان الشك ينتمى إلى وجوده الماهوى . حتى البراءة الحالمة تتضمن الشك . هذا هو السبب الذى جعل الحية تتمكن من إثارة الشك فى الانسان (آدم) كما جاء فى قصة الفردوس فى سفر التكوين ."(٢) غير أن هذا الشك لايتطرق إلى الانسان فى حالته الماهوية إلا بسبب التناهى ، وما ذلك إلا لان الوعى بالتناهى يجعل الانسان يعى فى نفس الوقت أنه حرم من الكل the whole الذى هو أساس اليقين والصدق ، ومن ثم يتطرق إليه الشك .(٣) هذا الشك لايتطرق إلى الانسان فى حالته الماهوية فحسب ، بل يعن له أيضا فى ظل أوضاع الاغتراب الوجودى، ولهذا " يتبدى من خلال الشك المنهجى العلمى ."(٤) وهو يتبدى أيضا من خلال " عدم أمان المرء على ذاته ."(٥) والامر الذى يؤكد ذلك هو وعى المرء أن اختياراته الشخصية هى اختيارات عارضة وتفتقر إلى الضرورة ، وان مشاعره ليست سوى مشاعر غير محدده أو فاترة ، وان كل قرار من قراراته هو مخاطرة أو مجازفة ، وان كينونته فى شموليتها هى كينونة عارضة .(٦) هذا بالاضافة إلى أن هذا الشك يتبدى من خلال " عدم ثقة المرء فى .. عالمه."(٧) هذا النوع من

1) Ibid., PP.71- 72.
2) Ibid.,P. 72
3) Ibid., Loc. cit.
4) Ibid., Loc. cit.
5) Ibid., Loc. cit.
6) Ibid., PP. 72-73.
7) Ibid., P. 72.

الشك أو عدم اليقين يرجع إلى عدم أمان المرء على ذاته . فكلما زاد عدم أمان المرء على ذاته زادت عدم ثقته فى عالمه . وفى النهاية يشير تلش إلى أن هذا الشك يتبدى من خلال عدم تيقن المرء من وجود معنى مطلق لذاته وعالمه .[١] وفى ضوء ما سبق يستنتج تلش :" أن كل هذه الاشكال من عدم الامان وعدم اليقين تنتمى إلى التناهى الماهوى .. ولكن على الرغم من أن حالة الامكان الصرف (اى الحالة الماهوية) تتسم بعدم اليقين وعدم الامان ، إلا أن الانسان يتقبل فى هذه الحالة عدم يقينه وعدم أمانه وذلك من خلال قوة بعد الابدى (اى الله) . ففى هذا البعد يكمن الامان المطلق واليقين المطلق الذى لايزيل عدم الامان وعدم اليقين الثانويين المتعلقين بالتناهى (يدخل فى ذلك القلق الناجم عن الوعى بهما) ، بل يأخذهما بالاحرى على عاتقه بفضل شجاعة تقبل المرء لتناهيه" .[٢] ولكن إذا كان تلش قد وجد هذا الشك مميزا للحالة الماهوية للانسان ، فقد وجده أيضا ، وكما أشرنا فيما سبق ، مميزا لحالته المغتربة ، لقد اعطى" ، كما يقول تلش نفسه ، " للانسان حتى فى حالة الاغتراب ."[٣] والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو: هل هناك ثمة اختلاف بين الحالتين ، أم أنهما متشابهتان تماما ؟ إن إجابة تلش على هذا السؤال هى أن هناك اختلافا جوهريا بين الحالتين . ففى حالة الاغتراب ينغلق بعد المطلق ، ومن ثم يتغير الموقف . فيصبح عدم الامان أمرا مطلقا ويسوق إلى اليأس من إمكانية الوجود على الاطلاق . ويصبح الشك شكامطلقا ويسوق إلى الرفض اليائس لتقبل أى حقيقة متناهية . وكلاهما معا يسوقان إلى الوعى بأن بنية التناهى قد اصبحت بنية تحطيم وجودى ."[٤] وسوف يحاول الانسان الهروب من اليأس الذى خلفه هذا الموقف بطرق عديدة . من بين هذه الطرق يذكر تلش محاولة الانسان أن يقذف بنفسه إلى حيث " عدم الاستقرار ، والخواء ، والكلبية ، وتجربة اللامعنى ."(٥) ويشير أيضا إلى ذلك الشعور باللامبالاة الذى ينتاب المرء تجاه أى

1) Ibid., PP. 72-73.
2) Ibid., P. 73.
3) Ibid., P. 72.
4) Ibid., P. 73 .
5) Ibid., Loc. cit.

قضية ذات معنى حقيقى ، والذى يصطنعه كدفاع هش ضد اليأس .[١] ولكن سائر محاولات الانسان للهروب من اليأس سوف تفشل بالضرورة . فالانسان لن يستطيع الهروب من اليأس وذلك لان حالة الاغتراب تجعله يعى أن شكه وعدم امانه الماهويين قد اصبحا بنية تحطيمية وجودية .

والآن ، إذا جاز لنا أن نلخص كل ما جاء فى هذا الفصل حتى الآن فى كلمات بسيطة فنحن لن نجد افضل من هذه الكلمات : إن تلش المؤمن يرى أن حالة الاغتراب تؤثر على أزمة الانسان فى شتى الاتجاهات أعنى أنها تؤثر على كل أوجه الوجود الانسانى بما فى ذلك الوجه المعرفى أو العقلى . هذا الوجه الاخير يتبدى من خلال الشك المدمر الذى يعن للانسان فى ظل أوضاع الاغتراب الوجودى ، والذى يسوقه إلى الرفض اليائس لتقبل أى حقيقة متناهية .

واليأس عند تلش هو ، كما أشرنا ، " نهاية مطاف أزمة الانسان ، إنه الحد الفاصل الذى لايمكن للانسان أن يتخطاه . فمن خلال اليأس ، لا الموت ، يصل الانسان إلى نهاية امكاناته . وكلمة يأس الانجليزية despair نفسها تعنى 'بلا أمل' وتعبر عن الاحساس بموقف لا مخرج منه .. والكلمة الالمانية المرادفة لها Verzweiflung تربط اليأس بالشك (zweifel) والمقطع -ver - يشير إلى شك لاحل له ."[٢] فاليأس يعنى اذن انه " ليس هناك مهرب. إنه المرض حتى الموت ."[٣] هنا يقر تلش " أن أفضل وصف موثر لليأس هو الذى قدمه كيركيجورد فى كتابه 'المرض حتى الموت' الذى أوضح فيه أن الموت يعنى عدم القدرة على الشفاء ."[٤] أما تلش نفسه فقد وصف حالة اليأس بقوله " إن اليأس هو حالة صراع لايمكن تجنبه . إنه الصراع بين ... ما يجب أن يكون عليه المرء من ناحية ، وبين ماهو عليه بالفعل

---

1) Ibid., PP. 73-74.
2) Ibid., P. 75.
3) Tillich, P., 'You Are Accepted', The Shaking of the Foundations, P. 161.
4) Tillich, P., Systematic Theology , Vol. 2, P. 75 .

من ناحية اخرى ... إن ألم اليأس يعني كرب المرء لكونه مسئولا عن فقده لمعنى وجوده ولكونه عاجزا عن استرداده. حينئذ ينغلق المرء على ذاته وعلى صراعاته مع ذاته . وهو لايستطيع أن يهرب من ذلك ، لان المرء لن يستطيع أن يهرب من ذاته ".(١) هنا يتحتم على المرء أن يختار بين أمرين : اما أن يطلب " وجودا جديدا " يستطيع من خلاله التغلب على السلبيات المتضمنة فى أزمته الانسانية ، أو يظل مريضا حتى الموت . ولكن هل يستطيع الانسان حقا أن يقهر اغترابه عن طريق طلبه "لوجود جديد "؟ إن اجابة تلش على هذا السؤال تشكل مضمون الفصل التالى .

بهذه الكلمات نكون قد وصلنا إلى نهاية الجزء الاول من هذا الفصل ، والسؤال الذى يطرح نفسه الآن هو : هل هذا الوصف الذى قدمه تلش المؤمن للاغتراب أو للازمة الانسانية بسائر ابعادها ينطبق حقا على الحالة الفعلية للانسان ؟ هل صحيح أن هناك علاقة ضرورية بين عدم الايمان ، والهيوبرس ، والكونكيوبسنس ؟ وهل صحيح أن هناك علاقة ضرورية بين هذه الدلالات وبين بنية التحطيم بعناصرها المكونة لها التى اوضحها تلش فيما سبق ؟ وهل صحيح أن أوضاع الوجود المغترب تؤثر على التناهى ومقولاته وعلى القلق المرتبط به على النحو الذى صوره تلش فيما سبق؟ وهل صحيح أن الازمة الانسانية تسوق حتما إلى اليأس؟ نحن نرى أن الاجابة على هذه التساؤلات لايمكن أن تكون إلا بالنفى. فالاعتقاد بوجود علاقة ضرورية بين عدم الايمان، والهيوبرس، والكونكيوبسنس، هو فى رأينا اعتقاد خاطئ. فعدم الايمان لايسوق بالضرورة إلى الهيوبرس، أو إلى الكونكيوبسنس. حقا، أليس القول بوجود علاقة ضرورية بين هذه الدلالات يساوى القول بان سائر الملحدين فى هذا العالم يتمتعون فى نفس الوقت بحالة الهيوبرس ، والكونكيوبسنس ؟ أليس القول بوجود علاقة ضرورية بين هذه الدلالات يساوى ، بتعبير آخر ، القول بان سائر الملحدين او

---

1) Ibid., Loc.cit.

غيــر المؤمنين فى هذا العالم لا يقرون تناهيهم الفعلى من ناحية ، وتسيطر عليهم الرغبة اللامحدودة فى السمو الذاتى المدمر من ناحية اخــرى؟ وأليس فــى هذا مجافاة للحالة الفعلية للملحدين ؟ نحن نرى أن الاجابة على هذا السؤال الاخير هى قطعا بالايجاب . فمن المؤكد أن الكثير من الملحدين يقرون تناهيهم الفعلى ، ومما لاشك فيه أن الكثيرين منهم لايكشفون عن سمو ذاتى مدمر . ونحن نرى أيضا أنه ليست هناك علاقة ضرورية بين حدوث واحدة أو أكثر من تلك الدلالات وبين تحطيم البنية الماهوية للانسان. فعدم الايمان ، على سبيل المثال ، مثله فى ذلك مثل حدوث أى دلالة اخرى ، قد لايفضى بالضرورة إلى تحطيم البنــية الرئيسية (بنية الذات - العالم) والعناصــر المكــونة لها (بنيات التفرد - التشارك ، والدينا ميكية - الشكل ، والحرية - المصير). حقا ، إنه لمن ضروب العبث أن نزعم أن الملحد أو غير المؤمن ، على سبيل المثال ، يفقد ذاته ويفقد عالمه ، ويفقد حريته ويفقد ديناميكيته ويفقد تفرده وهلم جرا . والقول مع تلش ان هذه الاشياء تحدث مجتمعة يعد دليلا على الاجحاف. فمما لاشك فيه أن تلش المؤمن قد أقام فى الظاهر علاقة ضرورية بين هذه الاشياء حتى يجعلها تحدث مجتمعة وذلك تحت تأثير التفسير المسيحى للازمة الانسانية أو انطلاقا من نصفه الايمانى . غير أن هذه العلاقة هى فى رأينا علاقة مجافية لحقيقة الموقف الانسانى. ولقد أكد شاخت رأينا هذا عندما كتب يقول : " إن حدوث أى واحدة من هــذه الدلالات (اللايمان، والهيوبرس ، والكونكيوبسنس) لا يحتاج إلى أن يكون مصحوبا بالدلالتين الاخريتين . فعدم الايمان متساوق تماما مع اقرار المرء لتناهيه ، ولا يحتاج إلى أن يكون مصحوبا بالكونكيوبسنس ... وطالما أن تلش عرّف الكونكيوبسنس بأنها 'رغبة' ... وطالما أنه يفهم الهيوبرس بلغة فشل المرء فى إقرار تناهيه ، فإن هذا يعنى أن أى ظاهرة من هاتين الظاهرتين يمكن أن تحدث مستقلة عن الاخرى . والمشكلة تصبح أكثر حدة هذا إذا تذكرنا ان تلش يقترح على نحو علنى أن الاغتراب يفهم بلغة فقد المرء 'لحريته الماهوية' وبلغة فقده 'لخيره الماهوى'. فمن الواضح تماما ان هذين

الضربين من الفقد لايرتبطان ببعضهما البعض من ناحية، ولا يمكن اختزالهما فى فقد واحد من ناحية أخرى . هذا بالاضافة إلى أن هذين النوعين من الفقد لايرتبطان بعدم الايمان أو الهيوبرس أو الكونكيوبسنس كما أنه لايمكن اختزالهما فى واحد منهما . إن تلش لايقدم هذه الظواهر باعتبارها تشكل أنواعا مختلفة ومتمايزة من الاغتراب ، بل يراها بالاحرى على أنها تشكل أو تؤلف نفس حالة الاغتراب . والنتيجة المترتبة على ذلك هى أن استخدام مصطلح الاغتراب لن يكون استخداما صائبا إلا فى حالة حدوث هذه الاشياء مجتمعة وفى وقت واحد . إن تلش يعتقد أن ذلك يحدث دوما ، ولهذا لايضع فى اعتباره المشكلة التى تنهض فى حالة – وهذا يبدو ممكنا فى حقيقة الامر – عدم حدوثها مجتمعة .[(١)] نفس الامر ينطبق فى رأينا على النتائج التى يجدها تلش مترتبة على الازمة الانسانية أعنى سيطرة الجوانب السلبية لمقولات التناهى على وعى المرء ، وكذا تحول القلق على اللاوجود إلى هلع من الموت ، ووقوع المرء فريسة لليأس. فمما لاشك فيه أنه لا توجد علاقة ضرورية بين هذه النتائج وبين دلائل الحالة المغتربة . فالوقائع الامبريقية تؤكد أن الملحد ، على سبيل المثال ، لايتعرض بالضرورة لهذه النتائج . والقول بضرورة تعرضه لها هو فى رأينا قول لايتطابق بحال من الاحوال مع حقيقة الموقف الانسانى . إن تلش ينقل هنا التفسير المسيحى للموقف الانسانى . غير أن الامر المؤكد هو أن هذا التفسير لايتطابق مع الموقف الانسانى عامة. ولقد أكد تلش نفسه هذه الحقيقة من خلال النص التالى الذى يستخدم فيه طريقته الاسقاطية. يقول تلش :" دعنا نتأمل فى مضامين المشاركة فى الوجود الانسانى . نحن نتحدث مثلا عن القلق على الوجود المتناهى ، على خضوع المرء للقدر والمصير وعلى أن مآله إلى الموت .. ولكن إذا افترضنا أن ذلك هو سمة للوجود الانسانى كله ، فقد يحتج على ذلك أحد المتحدثين باسم الشعب الهندى بقوله ' إن ذلك الافتراض لايصدق على الهند وذلك لأن هذا النوع من القلق على الموت المنتشر فى العالم الغربى لاينتشر فى الهند'. وإذا

---

1) Schacht, R., Alienation,P. 211.

تحدثنا عن شعورنا 'بالذنب' وافترضنا أن هذا الشعور هو سمة عامة للوجود الانسانى كله، فمن المحتمل أن يعترض على ذلك الافتراض علماء النفس المعاصرين الذين يقولون 'أن كل شعور بالذنب ينتج عن العصاب الذى يحدث منذ بداية حياتنا بسبب علة ما شخصية أو اجتماعية ويمكن التخلص منه . ومن ثم فهو ليس سمة للطبيعة الانسانية عامة.' أو افترض ، فى المقام الثالث ، أننا تحدثنا ، فى ضوء الموقف العالمى الحالى ، عن الوجود المأساوى للانسان فسوف نجد ، في اللحظة التى نقرر فيها ان ذلك الوجود المأساوى هو سمة للموقف الانسانى عامة ، من يؤكد أن هذا الموقف يرجع إلى ظروف خاصة غير محببة يمكن التخلص منها على مدار التاريخ.إن النقاد قد يتحدون ضدنا ويقررون ان ما نقوله عن الوجود الانسانى لايتصف بالعمومية، بل يتوقف على الفترة الزمانية والمكانية التى يعيش فيها الانسان . إن النقاد يصرون على أنه لايمكن تقديم إجابة عامة فى ضوء البنيات المتنوعة التى يعيش فيها الناس ، ومن ثم لانستطيع أن نتحدث عن طبيعة انسانية عامة أو عن مصير انسانى عام . هناك شئ واحد يتصف بالعمومية ، هكذا يقولون ، وهذا الشئ هو الحقيقة التى مؤداها ان الانسان يتغير باستمرار ، وأنه يكون دوما عرضة لتغيرات تاريخية لامتناهية ، وإن الانسان يستطيع بل ويتحتم عليه أن يصنع نفسه . ولكن إذا أخذنا هذه الدعاوى بعين الاعتبار ، فما هو نوع البشارة التى نبلغها للناس ؟ وإذا كان صحيحا أن بشارة العهد الجديد والبشارة الكنسية تفترض سلفا نوعا خاصا من البشر ، طبيعة خاصة ووجودا انسانيا خاصا ، فما هى بشارتنا ؟"(١) ايا كانت اجابة تلش على هذا السؤال ،هذا النص يوضح تماما أن التفسير المسيحى للطبيعة الانسانية هو تفسير غير مقبول عند الكثيرين وهذا يعنى أن هذا التفسير لايتسم بالعمومية ، حيث إن الرؤية المسيحية للقلق والوجود المأساوى والذنب هى ، كما يوضح النص ، رؤية تخص طائفة معينة من

---

1) Tillich . P., 'Communicating the Christian Message : a Question to Christian Ministers and Teachers', Theology of Culture, PP. 202-203.

البشر ، وتنطبق على طبيعة خاصة ووجود إنسانى خاص ، ولا تتمتع بالعمومية بمعنى انها لاتحظى بالقبول العام . والظاهر أن تلش نفسه قد أراد هنا أن ينقد هذه الرؤية ، غير أنه لم يستطع أن يفعل ذلك بطريقة مباشرة ، ولهذا لجأ إلى إسقاط هذا النقد على الآخرين .

هذا بالاضافة إلى أن تلش نفسه قد أكد – وهذا ما لم يتنبه له شاخت على الاطلاق – فى كتابه " اللاهوت النسقى " وبصورة علنية تماما ان الاوصاف التى قدمها للازمة الانسانية هى أيضا ، مثلها فى ذلك مثل الاوصاف التى قدمها للطبيعة الماهوية أو الدينية ، أوصاف متجردة عن الواقع بمعنى انها غير متحققة فى الواقع العينى . ولقد عبر تلش عن ذلك بكل وضوح عندما كتب ، فى نهاية الجزء الثانى من " لاهوته النسقى " الذى خصصه لوصف سائر أبعاد الازمة الانسانية أو الاغتراب الوجودى ، يقول :"إن كل ماجاء فى هذا المجلد يظل متجردا عن الواقع Everything so far remains abstract"[1]. هذه العبارة تؤكد بما لايدع مجالا للشك أن تلش قانع تماما أن سائر الاوصاف التى قدمها فى هذا المجلد للازمة الانسانية هى أوصاف لاتمت إلى الواقع بصلة . هذا الموقف أكده تلش مرارا في معرض مناقشته لتلك الاوصاف . ففي معرض مناقشته لتحطيم الذات – العالم ، علي سبيل المثال ، هكذا يجب أن نتذكر ، أكد تلش على أن وصفه لذلك التحطيم لاينطبق إلا على الحالات المتطرفة فقط ." ففى الحالات المتطرفة " ، هكذا يقول هو ، "يشعر المرء باللاواقعية الكاملة لعالمه ، ولا يتبقى سوى وعيه بذاته الخاوية . هذه التجارب هي تجارب متطرفة"[2]. إنها متطرفة وذلك لانها لاتنطبق على الموقف الانساني عامة ، بل تنطبق فقط على الحالات القصوى أو غير السوية ، إن صح التعبير. هذا الموقف أكده تلش أيضا فى معرض وصفه لتحطيم الحرية – المصير ، وذلك عندما قرر " أن هذا الوصف هو

---

1)Tillich, P., Systematic Theology , Vol . 2, P. 180.
2) Ibid., PP. 61-62 .

قطعا وصف لحالة متطرفة

"This certainly is the description of an extreme situation .(١)

فى ضوء ذلك لا نملك إلا أن نتساءل من جديد : إذا كان تلش قد جعل الطبيعة المغتربة أو الازمة الانسانية متجردة هكذا عن الواقع ، وإذا كان قد جعل الطبيعة الماهوية ، كما رأينا فى الفصل السابق ، متجردة أيضا عن الواقع ، فما الوصف الذى يراه ملائما للحالة الفعلية للانسان ؟ إن الاجابة على هذا السؤال تشكل مضمون أو محتوى هذا الجزء من هذا الفصل .

نحن نرى أنه إذا كان هناك ثمة وصف يراه تلش مطابقا للحالة الفعلية للانسان فلن يكون سوى النصف ، والنصف، النقيض، والنقيض، الايمان، والالحاد . هذا الموقف يراه تلش يضرب بجذوره فى صميم حياة الانسان نفسها ، وذلك لان "حياة الانسان"، بالنسبة له ،"ليست ... سوى 'خليطا' من عناصر ماهوية وعناصر وجودية ."(٢).

"Life"......(is) a'mixture' of essential and existential elements.

هذه العناصر يردها تلش ، وكما سنكتشف بالتفصيل فى الفصل الخامس ، إلى عنصرين رئيسيين هما تناقض الايمان – الالحاد . غير أننا نستطيع أن نوضح هذه النقطة هنا بشئ من الايجاز بواسطة إجابة تلش ، التى جاءت فى مقدمة هذه الدراسة، على التساؤل المتعلق بما إذا كان لاهوتى وجودى . هنا يجب أن نتذكر أن إجابته كانت على النحو التالى : إنه النصف ، والنصف . فالماهوية الخالصة أو التدين الخالص هو أمر مستحيل بالنسبة له، كما أن الوجودية الخالصة او الملحدة هى أيضا مستحيلة بالنسبة له. هذا يعنى أن تلش رد موقفه الوجودى المتعلق بحياته كلها ، كما سنرى تفصيلا فى الفصل الخامس، إلى تناقض الماهوية الخالصة – الوجودية الخالصة أو

---

1) Ibid., P. 63.
2) Ibid., Vol. 3, p. 12.

إلى تناقض الايمان – الالحاد ، وبنفس الطريقة رد حياة كل موجود إنسانى آخر إلى نفس هذا التناقض بمعنى أنه وجد هذا التناقض ضاربا بجذوره فى حياة الانسان باعتباره الموقف المميز لحالته الفعلية . ونحن نستطيع البرهنة على ذلك فى هذا الجزء من هذا الفصل من خلال اكتشافنا لتقييم تلش الخفى لحقيقة الموقف فى امريكا . أما البرهنة الكاملة على هذه الحقيقة فسوف تنكشف فى الفصل الخامس .

يقول تلش :" هناك فهم جديد للطبيعة الانسانية دخل امريكا بواسطة تحالف التحليل اللاهوتى ، وعلم النفس ، والادب والفن الوجوديين . ففى نضالهم ضد يوتوبيا التقدم انضم ' الاوربيون ' الذين جاءوا إلى هذا البلد إلى ، وكذا آزروا ، القوى المعادية لليوتوبيا التى كانت حاضرة بصورة خفية عند جماعات وشخصيات أمريكية أصيلة – نذكر هنا ، على سبيل المثال ، رينولد نيبر. " (١).

(A) new understanding of human nature .. was introduced into America by the alliance of theological analysis , psychology, and existentialist literature and art . In the fight against the utopia of progress the Europeans who had come to this country joined and strengthened the anti-utopian forces which were latently present in genuine American groups and personalities- as for example, Reinhold Niebuhr .

في هذا النص يلمح تلش من جديد إلى نفس التحالف الذى كشفنا عنه النقاب فى الفصل الاول ، والذى يضم الوجودية ، والتحليل النفسى ، والبوهيمية ، والمذهب الطبيعى الرومانتيكى ، والبراجماتية ، ومدرسة لاهوت الازمة ، والذى يقر ، كما رأينا ، موقف النصف ، والنصف ، وبالتالى الشجاعة الدينية ، والشجاعة الالحادية من أجل

---

1) Tillich, P., 'The Conquest of Intellectual Provincialism : Europe and America', Theology of Culture, P. 175.

الوجود كذات . غير أن تلش قصر هذا التحالف هنا - أى فى النص - على ما يطلق عليه اسم " التحليل اللاهوتى " ، وعلم النفس ، والوجودية . والذى يقصده "بالتحليل اللاهوتى" هنا هو " مدرسة لاهوت الازمة " والدليل على ذلك هو أن تلش ذكر فى نفس هذا السياق أبرز ممثلى هذه المدرسة فى نظره أعنى كارل بارث، ورودلف بولطمان .(١) هذا بالاضافة إلى أن هذين الاثنين يدخلان فى نفس التحالف الذى يقول عنه تلش فى نصه السابق انه أدخل فهما جديدا للطبيعة الانسانية إلى أمريكا . هذا الفهم الجديد للطبيعة الانسانية الذى أدخله هذا التحالف هو إذن - نظرا لان هذا التحالف يقر موقف النصف ، والنصف - موقف النصف ، والنصف ، أو إقرار الشجاعة الدينية ، وإقرار الشجاعة الالحادية من أجل الوجود كذات معا وفى نفس الوقت . لقد طرد هذا التحالف - والطرد هنا متمثل فى تلش، على سبيل المثال - من أوربا ، كما ينوه النص ، بسبب إقراره لهذه الشجاعة الالحادية ، وذهب إلى أمريكا وانضم هناك ، كما ينوه النص بخفاء شديد ، إلى كثير من الشخصيات الامريكية التى كانت تقر العنصر الالحادى بطريقة خفية ومن ثم تعادى بطريقة خفية الحل الدينى اليوتوبى للاغتراب . هنا نستطيع أن نشير إلى البراجماتيين الأصلاء الذين اكدوا ، كما رأينا ، نفس موقف هؤلاء الاوربيين اعنى موقف النصف ، والنصف . لقد أكد هؤلاء الامريكيون الاصلاء ، هكذا يريد أن يقول تلش ، الشجاعة الدينية من اجل الوجود كجزء من التراث الدينى بصورة علنية ، واكدوا فى نفس الوقت وبطريقة خفية الشجاعة الالحادية من أجل الوجود كذات ، والسبب فى هذا التأكيد الخفى يرجع ، كما يقول تلش هنا ، إلى أن هذا النوع الاخير من الشجاعة غير متساوق مع " تراث الشجاعة الاصيل فى امريكا." (٢) انه ، بتعبير أوضح ، غير متساوق مع الشجاعة الدينية من

---

1) Ibid., Loc. cit .
2) Ibid., P. 174.

اجل الوجود كجزء من التراث الدينى السائد فى أمريكا . إن وجود هذا العنصر الالحادى الخفى عند جماعات وشخصيات امريكية هو الذى سهل على تلش ورفاقه نشر موقف النصف ، والنصف ، والامر الذى يؤكد ذلك هو أن تلش كتب يقول :" لقد كان ولا يزال فى استطاعتنا نحن (اى تلش ومن سار على هذا النهج) الذين عايشوا ظهور الوجودية فى اوربا تفسير معناها لمستمعينا الامريكيين بطريقة وجودية اصيلة ." .(١)

It was and is possible for us who have experienced the rise of existentialism in Europe to interpret its meaning to our American listeners in a genuine existential way .

إن الطريقة الوجودية الاصيلة التى ارتضاها تلش لنفسه والتى طرد بسببها من أوربا هى طريقة أو موقف النصف ، والنصف . هذه الطريقة وجدها كامنة عند جماعات وشخصيات امريكية معينة (كالبراجماتيين ، على سبيل المثال) ولهذا وجد الطريق ممهدا لنشر وجوديته الاصيلة التى تقر موقف النصف ، والنصف . فهذه الوجودية لم تكن غريبة على الامريكيين بل كان لديهم ارهاصا بها قبل حلول تلش ورفاقه ، لقد كانت معروفة لهم وإن يكن بصورة خفية ، كما سنرى بعد قليل ، وبحلول تلش ورفاقه كان الطريق ممهدا لنشر هذه الوجودية على الملأ. لقد كان مستمعوه الامريكيون على استعداد لتقبل هذه الطريقة نظرا لان العنصر الالحادى كان يتخفى فى طيات موقفهم الدينى العلنى . ولقد عبر تلش عن شئ من ذلك بصورة اكثر وضوحا عندما كتب يقول: " لقد كان هناك إحساس بأن التعليم فى مدارسنا الامريكيه لم يكن تعليما حياديا، بل كان يرتكز على دين معاد للدين .Anti- religious religion (اى دين يلبث ثوب الالحاد)... هذه المشكلة كانت موجودة فى المجتمع

1) Ibid., P. 175 .

الامريكى والمجتمع الروسى على حد سواء وهذا أمر لايبعث على الاستغراب لان هذه المشكلة تضرب بجذورها فى سائر المجتمعات .. هذه المشكلة لم تكن مشكلة ملحة فى امريكا نظرا ... للمجاراة (أى الشجاعة الدينية من أجل الوجود كجزء من التراث الدينى) التى كانت مهيمنة على الحياة الدينية فى امريكا . إن اعداء المجاراة (أى اعداء الشجاعة الدينية) الذين نزحوا إلى امريكا من القارة القديمة (اوربا) هم الذين أسسوا ، بالعنف أولا ، ثم بالتسامح فيما بعد ، نوعا جديدا من المجاراة.هذه المجاراة لاتزال قائمة ، والنازح الجديد إلى امريكا يمكنه أن يرى ذلك بصورة أوضح مما يراها الرجل الامريكى . هذا بالاضافة إلى أن هذه المجاراة الجديدة تسعى إلى أن تصبح عالمية هذا على الرغم من الصعوبات التى تواجهها ".[1] إن هذا النص يؤكد تماما أن العنصر الالحادى كان كامنا حتى فى النظام التعليمى فى أمريكا . هذا بالاضافة إلى أن هذا العنصر يعد، كما ينوه النص ، مشكلة المشاكل ليس فى امريكا فحسب ، بل فى روسيا وسائر المجتمعات . غير أن هذا العنصر لم يكن يسبب مشكلة ملحة فى امريكا ، نظرا لان شجاعة المجاراة ، أو الشجاعة الدينية من أجل الوجود كجزء من التراث الدينى السائد ، كانت تهيمن على مقاليد الامور . وخطورة هذا العنصر ، هكذا يلمح تلش ، لم تظهر إلا فى اعقاب هجرة الوجوديين الملاحدة إلى امريكا . فهؤلاء الوجوديين المهاجرين أو بالاحرى المطرودين من أوربا يقرون الشجاعة الالحادية من أجل الوجود كذات . هذه الشجاعة تناقض الشجاعة الدينية أو الشجاعة من اجل الوجود كجزء من التراث الدينى الامريكى . ومن ثم عندما حاول الوجوديون المطرودون من اوربا اقامة ذلك النمط من الشجاعة الخاص بهم ، كان من المحتم الاصطدام بنمط الشجاعه القائم فى امريكا. غير أن تهديد العنف الذى صاحب ذلك الصدام المحتمل قد أفضى ، هكذا يريد أن يقول تلش ، إلى نوع جديد من

1) Tillich , P., 'Religion in two Societies : America and Russia', Theology of Culture, PP. 180- 181.

المجاراة . هذه المجاراة هى التى تضم النقيضين معا اعنى الشجاعة الدينية ، والشجاعة الالحادية . هذه المجاراة هى إذن مجاراة تتسم بالتسامح وخالية من العنف، إنها ، بتعبير آخر ، متسمة بعدم الاتساق السار . هذا هو الموقف الذى ساعد تلش ورفاقه على نشر موقف النصف ، والنصف ، وهو أيضا الموقف الذى يتبدى بصورة واضحة لكل نازح جديد إلى امريكا .

تجدر الاشارة هنا إلى أن هذا الموقف متناغم تماما مع التفسير الذى قدمناه لموقف تلش من البراجماتية ، والذى يذكرنا بأن تلش قد وجد عند البراجماتيين الامريكين نفس عدم الاتساق السار الذى وجده عند الوجوديين والبوهيميين وأصحاب المذهب الطبيعى الرومانتيكى ومدرسة لاهوت الازمة . فالبراجماتية ، على عكس الوجودية الملحدة ، هكذا يجب أن نتذكر ، تقر بصورة علنية الشجاعة الدينية من أجل الوجود كجزء ، وتقر ايضا وفى نفس الوقت ، وإن يكن بصورة خفية ، الشجاعة الالحادية من أجل الوجود كذات ، وهذا يعنى أنها منقسمة إلى النصف، والنصف . هذا الانقسام الخفى هو الذى انقذها من ويلات التيار الدينى المسيطر ، وذلك على النقيض من الوجودية الملحدة التى دمرت نفسها بتأكيدها للشجاعة الالحادية بصورة علنية، وللشجاعة الدينية بصورة خفية وعن غير وعى أو قصد ، ولهذا اعتبره تلش عدم اتساق سار أو منقذ أو مبهج . هذا المعنى متضمن بصورة أكثر وضوحا فى النص التالى الذى اقتبسناه فى الفصل الاول ، والذى نورده هنا مرة أخرى من أجل مزيد من الوضوح لموقف تلش الخفى . يقول تلش :" لقد شاركت البراجماتية ذلك الاتجاه المعروف في اوربا باسم 'فلسفة الحياة' العديد من المفاهيم ، هذا علي الرغم من المجاراة الامريكية وشجاعتها من أجل الوجود كجزء . فمبدأ البراجماتية الاخلاقى هو التطور (او النمو) ، ومنهجها التربوى هو التأكيد الذاتى للذات المتفردة ، ومفهومها المفضل هو الابتكار . إن الفلاسفة البراجماتيين لا يعون أحيانا الحقيقة التى مؤداها ان شجاعة الابتكار تتضمن شجاعة إحلال الجديد محل القديم - الجديد الذى ليس له

مبادئ او معايير ، الجديد الذى هو مخاطرة والذى ، إذا ما قيس بالقديم ، لاتدرك عواقبه . إن مجاراتهم الاجتماعية (للتيار الدينى) تخفى عنهم ذلك الذى عبر عنه فى اوربا بصورة علنية ومتسقة (اى الشجاعة الالحادية) . انهم لا يعون أن النتيجة المنطقية للبراجماتية (هذا إذا لم تتقيد بمجاراة مسيحية أو إنسانية) تقود إلى تلك الشجاعة من أجل الوجود كذات (اى الشجاعة الالحادية) التى نادى بها الوجوديون المتطرفون (اى الملحدون) . إن النوع البراجماتى من المذهب الطبيعى يعد بطبعه ، وإن يكن عن غير قصد منه ، تابعا للمذهب الفردى الرومانتيكى (اى المذهب الطبيعى الرومانتيكى الذى يقر موقف النصف ، والنصف) وسلفا للمذهب الاستقلالى الوجودى (اى الوجودية الملحدة التى تقر الشجاعة من أجل الوجود كذات بطريقة علنية.) فطبيعة التطور غير الموجه عند البراجماتية لاتختلف عن طبيعة إرادة القوة (نيتشه) و"الدافع الحى" (برجسون). غير أن الطبيعيين أنفسهم (اي سائر المجموعات التى يعتبرها تلش تقر موقف النصف ،والنصف) يختلفون فيما بينهم . فالطبيعيين الاوربيين (اى الوجوديين الملاحدة) يتسمون بالاتساق (العلنى) ولهذا حطموا أنفسهم ، أما الطبيعيون الامريكيون (أى البراجماتيين) فقد انقذوا أنفسهم بواسطة عدم اتساق سار ، لقد استمروا فى قبول شجاعة المجاراة (اى الشجاعة الدينية) من أجل الوجود كجزء (من التراث الدينى السائد) . إن الشجاعة (الالحادية) من اجل الوجود كذات عند هذه المجموعات تتمتع بطابع التأكيد الذاتى للذات المتفردة هذا على الرغم من عناصر اللاوجود التى تهددها ."(١) .

In spite of American conformism and its courage to be as a part, Pragmatism shared many concepts with that perspective more widely known in Europe as the " philosophy of life". Its ethical principle is growth , its educational method is self- affirmation of the individual

1) Tillich , P., The Courage to Be., PP. 120 -121.

self, its preferred concept is creativity . The pragmatist philosophers are not always aware of the fact that courage to create implies the courage to replace the old by the new- the new for which there are no norms and criteria , the new which is a risk and which, measured by the old, is incalculable.Their social conformity hides from them what in Europe was expressed openly and consciously . They do not realize that pragmatism in its logical consequence (if not restricrted by Christian or humanistic conformity) leads to that courage to be as oneself which is proclaimed by the radical Existentialists. The pragmatist type of naturalism is in its character, though not in its intention , a follower of romantic individualism and a predecessor of Existentialist independentism . The nature of the undirected growth is not different from the nature of the will to power and of the ' elan vital ' .But the naturalists themselves are different. The European naturalists are consistent and self- destructive ; the American naturalists are saved by a happy inconsistency : they still accept the conformist courage to be as a part . The courage to be as oneself in all these groups has the character of the self -affirmation of the individual self as individual self in spite of the elements of non - being threatening it .(١).

١) قمنا بنقل النص الاجنبى كاملا حتى يسهل على القارئ مقارنته بالإيضاحات العديدة التى قمنا بإضافتها لترجمتنا العربية لنفس النص من ناحية ، وحتى يستطيع الوقوف على مدى صدق تفسيرنا للنص من ناحية أخرى .

هذا النص يؤكد تماما أن المجاراة فى أمريكا هى مجاراة دينية ذات طابع الحادى . فالعنصر الالحادى عند البراجماتيين الامريكيين ، على سبيل المثال ، يتخفى فى طيات موقفهم الدينى الصريح أو فى طيات تأكيدهم العلنى للمجاراة الدينية . هذا العنصر الالحادى ، هكذا ينوه تلش ، هو الذى جعلهم يقرون بصورة خفية العديد من المفاهيم الالحادية التى تقرها فلسفة الحياة التى يتزعمها نيتشه والتى تؤكد الشجاعة الالحادية من أجل الوجود كذات بصورة علنية . من هذا المنطلق يكون المذهب البراجماتى متساوقا مع مايطلق عليه تلش اسم المذهب الاستقلالى الوجودى الذى يشير ، بتعبير أوضح ، إلى الوجودية الملحدة التى تقر بصورة علنية الشجاعة الالحادية من أجل الوجود كذات . هذا التقارب بين البراجماتية وفلسفة الحياة الذى ساقه تلش فى النص السابق هو الذى يؤهل البراجماتية للدخول فى التحالف الذى اكتشفته الدراسة فيما سبق والذى يضم البراجماتية وتتزعمه الوجودية . ولعل هذا هو السبب الذى جعل تلش يقرر فى موضع آخر " ان فلسفة الحياة (التى يتزعمها نيتشه) تشتمل على سائر الدوافع المتميزة التى نجدها فى الفلسفة الوجودية ."(١) فكلاهما ، هكذا يجب أن يضيف تلش، يقر موقف النصف ، والنصف ، النقيض ، والنقيض ، الايمان ، والالحاد ، وذلك لان هذين النقيضين يعدهما تلش من العناصر الطبيعية التى يولد الانسان مزودا بها وليسا نتاجا لظروف معينة قد يتعرض لها المرء عبر تطوره ، وهما ، لهذا السبب، لا ينطبقان علي الوجودية والبراجماتية وفلسفة الحياة وغيرها فحسب ، بل يضربان بجذورهما فى صميم الموقف الانسانى العام . والدليل الذى نستطيع أن نسوقه هنا علي صدق ما نقول قدمه تلش فى نصه السابق وذلك فى عبارته الختامية التى تقول " ولكن الطبيعيين انفسهم يختلفون فيما بينهم. فالطبيعيين الاوربيين يتسمون بالاتساق ولهذا حطموا أنفسهم ، أما الطبيعيون الامريكيون فقد انقذوا أنفسهم

1) Tillich, P., 'Existerntial Philosophy ', Journal of the History of Ideas, Vol. V(January - October, 1944) , P. 46.

بواسطة عدم اتساق سار : لقد استمروا فى قبول شجاعة المجاراة من اجل الوجود كجزء ." ففى هذا النص أطلق تلش لفظة " طبيعيين " على أولئك الوجوديين الأوربيين الملاحدة الذين اقروا النصف الالحادى بصورة علنية متسقة ومن ثم جلبوا الدمار على انفسهم ، كما اطلقها أيضا على أولئك البراجماتيين الامريكيين الذين انقذوا انفسهم من ويلات اللاهوت المسيطر من خلال إقرارهم للنصف الدينى بصورة علنية ، وإقرارهم للنصف الالحادى ، للشجاعة الالحادية من أجل الوجود كذات بصورة خفية الامر الذى جعلهم يتسمون بعدم الاتساق السار أو المنقذ . أما الهدف الرئيسى الذى كان يرمى إليه تلش من اطلاق هذه اللفظة على كل هؤلاء هو توضيح أن تناقض الايمان - الالحاد هو تناقض طبيعي أى يولد الانسان مزودا به ، ولا دخل للانسان فيه . من هنا نستطيع أن نقرر أن اطلاق تلش لهذه اللفظة على كل هؤلاء لايعنى سوى أنه يريد أن يقول إن موقف النصف ، والنصف، النقيض ، والنقيض ، الايمان ، والالحاد ، هو الموقف الطبيعي الذى يميز الانسان كانسان ، وهو ايضا الموقف الطبيعي الذى يصف الموقف الوجودى فى امريكا .

ولكن ، نظرا لان المجاراة الامريكية أو الموقف الوجودى فى أمريكا يتسم ، كما رأينا ، بالتسامح ، فقد رحب به تلش أفضل ترحاب لدرجة أنه شعر بان طرده من المانيا لم يكن نقمة ، بل كان بالاحرى نعمة عليه ، لانه وجد فى امريكا المناخ الملائم لنشر موقفه الوجودى بطريقة فريدة. ولقد نوه تلش إلى شئ من ذلك عندما كتب يقول: " باعتبارى لاهوتيا حاولت أن أظل فيلسوفا ، والعكس صحيح ايضا بمعنى انه باعتبارى فيلسوفا حاولت أن أظل رجل لاهوت . لقد كان من السهل على .. اختيار احدهما دون الآخر . ولكن ضميرى جعل ذلك الاختيار امرا مستحيلا بالنسبة لى . ولحسن الحظ سايرت الظروف الخارجية رغباتى الداخلية ." (١)

1) Tillich.P., 'On the Boundary ', The Boundaries of Our Being, P. 325.

As a theologian I have tried to remain a philosopher , and vice versa .It would have been easier to ... chose one or the other . Inwardly this course was impossible for me. Fortunately, outward opportunities matched my inward inclinations .

هذا النص الغامض يؤكد تماما أن الموقف الوجودى - موقف النصف ، والنصف - في أمريكا كان العامل الحاسم الذى ساعد تلش على نشر نفس الموقف فى امريكا بطريقة فريدة. فالنص يوضح أولا كيف أن تلش الفيلسوف ، قد حاول أن يظل رجل دين ، والعكس بمعنى ان تلش المتدين حاول أن يظل فيلسوفا . ولكن هنا يجب أن نتذكر من جديد أن تلش جعل الفلسفة فى مجملها مرادفة للفلسفة الوجودية ثم جعل هذه الاخيرة مرادفة للالحاد. وفى ضوء ذلك نستطيع أن نقرر أن تلش يريد أن يقول هنا انه باعتباره رجل دين ، قد حاول أن يظل ملحدا ، والعكس صحيح ايضا . لقد كان من السهل عليه أن يختار احدهما دون الآخر . ولكن اقتناعه الداخلى بالحاجة إلى الاثنين جعل ذلك أمرا مستحيلا بالنسبة له ، ولحسن الحظ ، هكذا ينوه تلش ، سايرت الظروف الخارجية رغباته الداخلية بمعنى انه سافر إلى امريكا فوجد العنصر الإلحادى كامنا هناك ، ومن ثم استطاع أن ينشر موقفه الوجودى .

هذا الموقف هو الذى جعل تلش يقرر من جديد انه " ليس هناك أشخاص ، أو كتب مقدسة ، أو مجتمعات ، أو مؤسسات ، أو افعال تتمتع فى ذاتها بصفة القداسة ، كما أنه ليست هناك واحدة منها تتمتع في ذاتها بالدنس . فالشخص الدنس يمكنه أن يتحلى بصفة القداسة ، كما أن الشخص المتدين لايكف أبدا عن أن يكون دنسا. إن القس هو رجل علمانى ، والرجل العلما نى يستطيع أن يصبح قسا في أى وقت . إن ذلك لايعد بالنسبة لى مبدأ لاهوتيا فحسب ، بل ايضا موقفا اكدته بطريقة شخصية وكذا بطريقة محترفة . فباعتبارى قس ورجل دين ، لا استطيع أن اكون إلا شخصا

علمانيا وفيلسوفا حاول أن يقول شيئا عن حدود الوجود الانساني . كما انه ليست لدى أى نية فى إخفاء المهام اللاهوتية المنوط بها . لقد حاولت ، على العكس ، الافصاح عنها حيثما كان من السهل على اخفاءها ، كما هو الحال في أعمالي الفلسفية ، على سبيل المثال . غير انني لم ارغب ابدا في تبنى اتجاها لاهوتيا يجعلني بمعزل عن الحياة الدنسة ويخلع على لقب المتدين ."(١) فى ضوء تفسيرنا لموقف تلش، نستطيع أن نقرر ان هذا النص يجب أن يفسر على أنه يشير إلى أن تلش المؤمن أو المتدين ، قد حاول أن يظل دوما فيلسوفا او ملحدا ، والعكس صحيح ايضا . هنا لايطبق تلش هذا الموقف على نفسه فحسب ، بل يطبقه أيضا على كل شخص آخر ، وما ذلك إلا لا نه يعتبر هذا الموقف بمثابة الموقف الطبيعي الذى يولد الانسان مزودا به . غير أن تلش يقدم في هذا النص دليلا جديدا على دهاءه ومكره الشديد . ففيه يعلن أنه لم تكن لديه نية على الاطلاق في اخفاء مساعيه اللاهوتية ، ومن ثم افصح عنها حيثما كان من السهل عليه اخفاؤها ، أعنى ، فى كتبه الفلسفية ، على سبيل المثال . ولكن فى ضوء كل ماجاء في هذه الدراسة حتى الآن من تفسيرات لموقف تلش نستطيع أن نقرر ان تلش فعل تماما عكس ما يقول هنا بمعنى انه لم تكن لديه نية على الاطلاق فى اخفاء مساعيه الفلسفية او بالأحرى الالحادية – الوجودية ، وأنه أفصح عنها أو بالاحرى نوه إليها فى سائر اعماله اللاهويتة ، كلما اتيحت له الفرصة. حقا ، ألم نره يقول فى الفصل الاول ان هناك عدم اتساق سار يضرب بجذوره حتى فى اعماله اللاهوتية ؟ وإذا كانت الاجابة بالايجاب ، أليس هذا يعنى أنه عقد العزم على اخفاء موقفه الالحادى في طيات موقفه الدينى أو في أعماله اللاهويتة ؟ ثم كيف يقول انه لم تكن لديه نية فى اخفاء مساعيه اللاهوتية وكل أعماله هى أعمال لاهوتية فى المقام الاول ؟ إن الامر المؤكد بالنسبة لنا هو أن تلش فعل العكس تماما بمعنى انه نوه إلى نصفه الالحـــادى في

1) Ibid., PP. 333-334.

اعماله اللاهوتية كلها وكلما سنحت له الفرصة . ومن ثم إذا كان النص السابق يكشف عن شئ ، فإنه لايكشف فى رأينا إلا عن هذه الحقيقة : إن تلش اللاهوتى حاول أن يظل ملحدا ، وأن تلش الملحد قد حاول أن يظل مؤمنا. لقد بقى منقسما بينهما ، فأقام بينهما هوة عميقة لم يتمكن من عبورها إلا بوثبة مستمرة ولا معقولة من الواحد منهما ، إلى الآخر . هذا هو الموقف الذى أخذه تلش على عاتقه ، وهو أيضا الموقف الذى وجده متطابقا مع الموقف الانسانى العام .

ان النتيجة الرئيسية التى نستطيع أن نستخلصها من هذا الفصل هى أن الوصف الذى قدمه تلش المؤمن للازمة الانسانية ، مثله فى ذلك مثل الوصف الذى قدمه للطبيعه الماهوية للانسان ، هو ، باعترافه شخصيا ، وصف لاينطبق على الحالة الفعلية للانسان ، إنه متجرد تماما عن الواقع ، وذلك لان الحالة الفعلية للانسان تشير في رأى تلش المنقسم إلى النقيضين معا أعنى إلى الماهية ، والوجود ، إلى الايمان ، والالحاد. هذا يعنى ضمنا أن تناقض الماهية – الوجود عند تلش يرد ، كما رأينا فى هذه الدراسة ، وكما سنرى تفصيلا فى الفصل الخامس ، إلى تناقض الايمان – الالحاد. هذا التناقض يعتبره تلش مميزا للحالة الطبيعية للانسان بمعنى ان الانسان يولد مزودا به وليس نتاجا لظروف معينة تأتى للانسان عبر تطوره. إنه ، بتعبير آخر ، [illegible] الحياة كحياة ، والانسان لن يكون الواحد منهما ، إلا إذا كان الآخر. هذا الموقف نراه يضرب بجذوره حتى في موقف تلش من قهر الاغتراب . ولكي نكتشف ذلك يتحتم علينا الانتقال إلى الفصل التالى .

الفصل الرابع

قهر الاغتراب بين الايمان والالحاد

هذا الفصل يتعامل مع الجانب الثالث والاخير من جوانب مفهوم الاغتراب الذى يقدمه تلش المؤمن أعنى الجانب المتعلق بقهر الاغتراب . ولكن طالما أن هدفنا الرئيسى يتمثل فى اكتشاف سائر ابعاد موقف النصف ، والنصف عند تلش ، فسوف نحاول ان نكتشف فى هذا الفصل كيف ان هذا الموقف قد أفضى بتلش إلى إقرار حلين متناقضين لمشكلة الاغتراب أحدهما إيمانى ، والآخر إلحادى . ولكى نحقق ذلك يتحتم علينا تقسيم هذا الفصل ، كسابقيه ، إلى قسمين يتعامل أحدهما مع الحل الايمانى ، ويتعامل الآخر مع الحل الالحادى . وسنبدأ ، كالعادة ، ببيان أبعاد الحل الايمانى نظرا لانه الحل العلنى أو المباشر عنده.

لقد بدأ تلش هذا الجانب بالاشارة إلى موقفه الذى أوضحناه فى الفصل الاول والذى يفيد بأنه يرى أنه ليس هناك فعل فى إطار الاغتراب الوجودى يمكنه أن يقهر الاغتراب الوجودى . ففى داخل ذلك الاطار لن تتمكن سائر جهود الانسان من تشييد الوحدة الماهوية والتناغم مع الله ومع طبيعته الماهوية التى اغترب عنها بمعنى ان تلك الجهود لن تمكنه من قهر اغترابه ، وذلك لان تأسيس هذه الوحدة يعنى ، كما سنرى فيما بعد ، قهر الاغتراب. وعدم قدرة الانسان على ذلك ترجع فى رأيه إلى عنصر المصير المشترك أو الجماعى الذى يشير إلى عمومية الاغتراب ومن ثم إلى عدم قدرة الانسان على قهره معتمدا فى ذلك على ذاته وحدها . فالانسان ، هكذا يقول هو ، يظل واقعا فى شرك هذه الحالة ولن يتمكن من انقاذ نفسه .[1] وسائر محاولاته لانقاذ نفسه لن تفضى إلا إلى فشل مأساوى ، وذلك لان سائر أفعال الانسان تصبح في حالة الاغتراب أفعالا مغتربة نظرا لانها تند عن حالة الاغتراب ، ومن ثم لا تكون معبرة

---

1) Tillich , P., Systematic Theology, Vol .2,PP. 78-80

إلا عن حالة الاغتراب نفسها .

غير أن تلش يشير هنا إلى حقيقة مؤداها أنه على الرغم من وقوع الانسان فى شرك الاغتراب، إلا أنه يحاول دوما إنقاذ نفسه . وتاريخ الجنس البشرى، هكذا يخبرنا تلش ، حافل بصور لا حصر لها من محاولات الانسان لانقاذ نفسه . ومن بين الطرق العديدة التى حاول بها الانسان إنقاذ نفسه ، يذكر تلش فى كتابه "اللاهوت النسقى" الطرق التشريعية، والزهدية ، والصوفية ، والطقوسية.(١) وانتهى من مناقشته لسائر طرق الخلاص الذاتي هذه إلى أنها تكشف جميعا عن فشل الانسان في إنقاذ ذاته . فهذه الطرق حاولت أن تعيد توحيد الانسان بالله وأن تقهر بالتالى اغترابه الوجودى عن طبيعته الماهوية ، ولكنها فشلت جميعا فى أن تفعل ذلك . هذا الفشل هو الذى جعل تلش يقترح تسمية تاريخ الجنس البشرى باسم " تاريخ محاولات الانسان وفشله في انقاذ نفسه " .(٢)

ولقد اعتبر تلش التشريع الدينى أهم الطرق التى سلكها الانسان من أجل محاولة انقاذ ذاته . وهو يتفق مع اليهودية على أن " الشريعة Law تختلف عن التشريع Legalism" .(٣) بل ويؤكد على أن اليهودية على صواب تماما فى ذلك ، نظرا لان "الشريعة هى ، اولا وقبل كل شىء ، هبة إلهية ، فهى توضح للانسان طبيعته الماهوية ، علاقته الاصلية بالله ، والآخرين ، وبذاته نفسها. إنها تجعل الطبيعة الاصلية للانسان تتجلى داخل الاغتراب الوجودى ." .(٤) ولكن المشكلة التى يجدها تلش كامنة هنا هى أن " الشريعة تفعل ذلك من خلال وصايا (او اوامر) Commandments " .(٥) هذه الوصايا او الاوامر هي من عمل التشريع ، وتكون ملزمة للانسان بمعني أنه يتحتم عليه اتباعها . والسبب في هذا الالزام يرجع في رأى

1) Ibid., PP. 81- 86
2) Ibid., P. 80
3) Ibid., P 81 .
4) Ibid., Loc . cit .
5) Ibid., Loc . cit .

تلش إلى " اغتراب الانسان عما يجب أن يكون عليه ".[1] فهذا الاغتراب يحتم وجود أوامر ونواهى ، أعنى وجود تشريع يملى على المرء ما يجب أن يفعله وما لا يجب أن يفعله. وهذا في حد ذاته يعد دليلا على اغتراب الانسان ، وذلك لان الحالة الماهوية للانسان لا تستدعى وجود تشريع ذى اوامر ونواه يتحتم على الانسان اتباعها ، ولا تستدعى حتى وجود تشريع على الاطلاق نظرا لان الانسان يكون في هذه الحالة متحدا مع مصدر الشريعة اعنى الله . غير أن تلش يوجه الانتباه هنا إلى حقيقة مؤداها انه نظرا لان التشريع يوضح للانسان ما يجب أن يكون عليه ، فهو يتسم بنوع من " الاغراء. هذا الاغراء يعد فى الغالب اغراء يصعب مقاومته . فمن خلال تعرفه على ما يجب أن يكون عليه ، ومن خلال قلقه على فقد ذاته ، ومن خلال إيمانه بقدرته على تحقيق وجوده الماهوى ، ومن خلال إغفاله لعبودية الارادة ، يحاول الانسان من جديد استرداد ما فقده (اى وجوده الماهوى). ولكن هذا الموقف المغترب، الذى تغدو فيه الشريعة أمرا ، هو موقف يجعل تنفيذ الشريعة أمرا مستحيلا . ففى ظل أوضاع الوجود تغدو الشريعة أمرا ضروريا وتغدو أيضا أمرا يستحيل تنفيذه معا وفى نفس الوقت . هذا يصدق على كل أمر من أوامر الشريعة كما يصدق على الشريعة فى كليتها، على شريعة الحب . ففى حالة الاغتراب يصبح الحب أمرا بالضرورة ، ولكن الحب لا يعرف الامر – حتى إذا فهم بحق على أنه يختلف عن كونه مجرد عاطفة . إنه لا يعرف الامر ، وذلك لان الحب هو القدرة على ذلك النوع من اعادة الاتحاد الذى يسبق وينفذ الامر قبل أن يصدر ".[2] فى ضوء ذلك يستنتج تلش " ان محاولة استخدام التشريع كوسيلة للخلاص الذاتى تنتهى بكارثة. ففى سائر أشكال التشريع نجد أن هناك شيئا خيرا ، أعنى، متفقا مع الطبيعة الماهوية للانسان ، قد أصبح متشوها . فسائر اشكال التشريع تقوم على تجربة مصدرها الوحى ، ويأخذها الانسان بجدية . وعظمة هذه الاشكال التشريعية تكمن فى الجدية اللامشروطة التى

---

1) Ibid ., Loc . cit .
2) Ibid ., Loc . cit .

تتمتع بها (والتى تتبدى حتى من خلال الطاعة للقوانين المدنية والعرفية). وتشوه هذه الاشكال يكمن في ادعائها أنها تقهر حالة الاغتراب من خلال الطاعة الجادة للشريعة صاحبة الامر ".(١) هذا يعني ، بتعبير آخر ، أن تلش يرى أن الطاعة الجادة واللامشروطة للاوامر التشريعية لا تفضى إلى إعادة توحيد الانسان مع حالته الماهوية، وذلك لأن الحالة الماهوية أو الدينية للانسان لا تستدعى وجود أى أوامر أو نواهى تشريعية نظرا لان الانسان يكون متحدا مع مصدر كل شريعة وكل تشريع . هذا بالاضافة إلى أن أوضاع الوجود المغترب تجعل من المستحيل علي المرء تنفيذ الأوامر التشريعية على النحو الكامل وكما يجب أن يكون . " وفشل التشريع في تحقيق إعادة الاتحاد مع المنفصل يمكنه أن يفضى إلى اتجاه نصف جاد ، أو إلى معارضة الشريعة ، أو إلى اليأس ، أو – وذلك يحدث من خلال اليأس – إلى طلب وجود جديد.".(٢)

والزهد، باعتباره الطريقة الثانية للخلاص الذاتى التى يناقشها تلش، لايمكنه أيضا، هكذا يري تلش، تحقيق الخلاص الذاتى. فالزاهد، هكذا يقول هو، يلجأ إلى الزهد " من أجل تجنب الكونكيوبسنس التى لا تعرف قانونا (أى الكونكيوبسنس اللامحدود) ، فهو يحاول القضاء على الرغبة تماما وذلك عن طريق إقصاء كل ما يمكن إقصاءه من الموضوعات الممكنة للرغبة التى يجدها داخل حدود الوجود المتناهى".(٣) وهو يهدف من وراء ذلك إلى الوصول " عنوة إلي إعادة الاتحاد مع اللامتناهي وذلك بواسطة الافعال الواعية للسلب الذاتى التى يقوم بها ".(٤) غير أن هذا النوع من الخلاص الذاتى يتسم بالفشل لان مثل هذا الزهد لا يقضى قضاء تاما

---

1) Ibid ., Loc . cit .
2) Ibid ., Loc . cit .
3) Ibid., Loc. cit
4) Ibid ., P. 82.

على موضوعات الكونكيوبسنس الطبيعي الذى تتصف به الطبيعة الماهوية للانسان والذى يتجه دوما إلى موضوع أو موضوعات محددة . هذا يعني ، بتعبير تلش نفسه ، " ان موضوعات الكونكيوبسنس فى الطبيعة الانسانية لا تختفى بالفعل ، بل تظل حاضرة فى شكل مكبوت . ولهذا السبب فهى فى الغالب تعاود الظهور على شكل خيال جامح، أو تتحول إلى أشكال أخرى كالرغبة في السيادة ، والتعصب ، أو الميل السادى المازوخى ، أو الميل إلى الانتحار . من هنا يمكن القول ، طبقا للفن والادب فى العصر الوسيط ، ان العنصر الشيطانى كان يتبدى بالتاكيد من خلال ألوان التصوف التى كانت سائدة في ذلكالعصر ".[١] فى ضوء ذلك يستنتج تلش " أن الزهد باعتباره عنصرا في عملية الحياة ، يعد أمرا ضروريا ، غير أنه يصبح تشوها خطيرا وفشلا إذا اتخذ كوسيلة للخلاص الذاتى .".[٢] إنه أمر ضرورى فى عملية الحياة وذلك لانه يساعد على عدم الوصول إلى الكونكيوبسنس المتشوه الذى تحدثنا عنه فى الفصل السابق . أما إذا أخذه الانسان على عاتقه طوال حياته يصبح مدمرا وذلك لانه لن يفضى إلي القضاء على موضوعات الكونكيوبسنس، بل سيؤدى إلى كبحها فقط ومن ثم إلى جعلها تعاود الظهور في شكل متشوه مدمر. هذا بالاضافة إلى أن سائر أفعال السلب الذاتي لا تستطيع أبدا تحقيق الاتحاد باللامتناهى عنوة على نحو ما يأمل الزاهد . إن ذلك أمر مستحيل . " فالطرق الزهدية للخلاص الذاتى هى طرق فاشلة لانها تحاول عنوة الاتحاد باللامتناهي بواسطة أفعال السلب الذاتى الواعية .".[٣] والامر الذى يؤكد ذلك هو استحالة القضاء علي موضوعات الكونكيوبسنس المتشوه.

إن الطريق الثالث الذى سلكه الانسان من أجل محاولة الخلاص الذاتى والذى يناقشه تلش فى كتابه " اللاهوت النسقى " هو طريق التصوف. هذه المحاولة تشبه فى

---

1) Ibid ., PP. 82 -83
2) Ibid ., P. 83.
3) Ibid ., P. 82

رأيه المحاولة السابقة من حيث كونها تهدف إلى الخلاص الذاتى عن طريق "محاولة الوصول إلى إعادة الاتحاد (باللامتناهى) من خلال ممارسة التصوف ممارسة جسدية وعقلية . ".[1] من هذا الاعتبار يعد التصوف إلى حد كبير ، هكذا يقول تلش، "محاولة للخلاص الذاتى ، محاولة لتجاوز سائر مجالات الوجود المتناهى من أجل الاتحاد باللامتناهى . غير أن هذه المحاولة ، مثلها فى ذلك مثل سائر محاولات الخلاص الذاتى ، هى محاولة فاشلة . فالاتحاد الحقيقى للصوفى مع الله هو أمر لا يمكن الوصول إليه . وحتى إذا أمكن الوصول إليه ، فلن يقهر اغتراب الوجود العادى.

فلحظات الوجد تعقبها فترات طويلة من جفاف النفس Dryness of the soul وأزمة الناس عامة لا تتغير وذلك لان أوضاع الوجود تترك بلا مساس."[2]

ونفس الامر يصدق على الطريقة الرابعة التى يناقشها تلش أعنى الطريقة الطقوسية sacramental . فطرق ممارسة الطقوس تهدف دوما إلى تحقيق الخلاص عن طريق إعادة الاتحاد بالمصدر الالهى لهذه الممارسات . هنا، هكذا يقول تلش ، يكون " الخلاص متوقفا على ممارسة الطقوس التى يؤديها القس والتى يشارك فيها الانسان المسيحى .".[3] هذا يعنى ، بتعبير آخر ، " ان مجرد ممارسة الطقوس المقبولة كان ينظر إليه على أنه ينطوى على قوة منقذة .".[4] غير أن مثل هذه الممارسة لا تستطيع مطلقا أن تفضى إلى مثل هذا الاتحاد ، لانها تكون مصحوبة دوما باسئلة مقلقة من جانب الشخص الذى يقوم بالمشاركة فى هذه الممارسات . "فالتساؤل المقلق المتعلق بما إذا كان المرء قد مارس ما يجب عليه أن يمارسه أو بما إذا كان المرء قد بدأ بالشكل الصحيح وبالاتجاه أو بالطريقة الصحيحة يوضح أن

1) Ibid ., P . 83.
2) Ibid ., Loc . cit .
3) Ibid ., P. 84
4) Ibid ., P. 85.

إعادة الاتحاد بالمصدر الالهى لممارسة الطقوس لم يتم التوصل إليه . ومن ثم يكون الخلاص الذاتى المتعلق بالطقوس ... هو أمر يستحيل تحقيقه بالفعل . إنه لا يفضى مطلقا إلى إعادة الاتحاد بالله ."(١) "ونفس الامر يصدق"، هكذا يقول تلش ، "على الخلاص الذاتى العقائدى ."(٢) هنا يكون الخلاص " متوقفـــا على العقائـــد الصحيـحة التى تصيغها الكنيسة والتى يعتنقها الرجل المسيحى ."(٣) غير أن مجرد الاعتقاد فى مذهب أو عقيدة ، هكذا يرى تلش ، ليس سوى تشويه للايمان باعتباره الحالة التى يستحوذ فيها على المرء اهتماما مطلقا . هنا يصبح "الايمان باعتباره الحالة التى يستحوذ فيها على المرء شيئا مطلقا An ultimate متشوها إلى مجرد الاعتقاد فى مذهب ."(٤) هذا بالاضافة إلى أن تأكيد صحة مثل هذا الاعتقاد لن يفضى إلا إلى إثارة أسئلة جديدة : " هل اؤمن حقا ؟ أليس إيمانى هو مجرد كبح مؤقت للشك والاخلاص المعرفى ؟ وإذا كنت لا اؤمن حقا ، فهل هذا يعنى فقدى للخلاص ؟ إن النضال الباطنى المرعب بين رغبة المرء فى أن يظل مخلصا لهذه الشكوك وبين رغبته في الخلاص يوضح فشل الخلاص الذاتى العقائدى ."(٥)

هذا الفشل العام لسائر محاولات الخلاص الذاتى هو الذى جعل تلش يقرر أن هذا الفشل قد حتم على الانسان أن يطلب وجودا جديدا يستطيع من خلاله تحقيق إعادة الاتحاد مع الله ، وشفاء تمزق وصراعات حالته الوجودية المغتربة عن طبيعته الماهوية أو الدينية، والخلاص من نتائجها المدمرة أعنى بنية التحطيم . لقد عبر سائر البشر ، هكذا يرى تلش ، عن حاجتهم إلى وجود جديد يستطيعون من خلاله قهر

1) Ibid ., Loc .cit .
2) Ibid ., Loc .cit .
3) Ibid ., P. 84.
4) Ibid ., P. 85
5) Ibid ., Loc . cit .

أزمتهم الوجودية. وهذا يدل فى راى تلش على " ان طلب الوجود الجديد هو طلب عام نظرا لان الازمة الانسانية وغزوها الغامض يتسمان بالعمومية ".[(١)] هذا المطلب هو إذن النتيجة الضرورية المترتبة على الفشل العام لسائر محاولات الخلاص الذاتى التي يقوم بها الانسان . هذا المطلب يتبدى ، هكذا يؤكد تلش ، "حتى في الأحوال القليلة التى شاهدت قيام حضارات تتمتع تماما بالذاتية – كما هو الحال عند الاغريـــق ، والرومـــان القدمـــاء وكذا فى الفترة الحـــالية التى يمر بها العالم الغربى".[(٢)] ولكن على الرغم من أن تلش يقر هنا " أن طبيعة طلب الوجود الجديد تتغير من دين إلى دين ومن حضارة إلى حضارة "[(٣)]، إلا أنه يؤكد فى نفس الوقت على أنه يمكن التمييز بين نوعين رئيسيين من أنواع طلب الوجود الجديد : " النوع الاول يغلب عليه الطابع اللاتاريخى non - historical ، والنوع الآخر يغلب عليه الطابع التاريخى ".[(٤)] ويوضح تلش أنصار النوع الاول على النحو التالي : " إن معظم الاديان التى تؤمن بتعدد الآلهة ، والمذاهب الصوفية التى قامت كرد فعل للايمان بتعدد الآلهة ، والتى وجدت عند البراهمة والبوذية ، وكذا المذاهب الانسانية التى قامت كرد فعل للايمان بتعدد الآلهة ، والتى وجدت عند الاغريق الكلاسيكيين تتســم بالطـابع اللاتاريخى." .[(٥)] هذا النوع اللاتاريخى يؤكد ، هكذا يقول تلش ، "ان الوجود الجديد يمكن أن ينشد فيما وراء التاريخ ".[(٦)] وما ذلك إلا لأن هذا النوع يعتبر الوجود الجديد " قوة إلهية تظهر بطرق متعددة لقهر الازمة الانسانية داخل حدود التناهى. هنا يكون الاله معا وفى نفس الوقت قريبا من وبعيدا عن كل حقبة تاريخية. فالخلاص يبدأ حتما فى

---

1) Ibid ,. P. 86 .
2) Ibid ., Loc . cit .
3) Ibid ., PP. 86 - 87 .
4) Ibid ., P. 87.
5) Ibid ., Loc . cit .
6) Ibid., Loc . cit .

التاريخ، لان الانسان يعيش في التاريخ . غير أن الخلاص لا يتحقق على النحو الكامل في التاريخ . وإذا كانت هناك ثمة رؤية للتاريخ على الاطلاق فإن هذه الرؤية لن تنظر إلى التاريخ إلا على أنه حركة دائرية تكرر نفسها ، حركة لا تخلق شيئا جديدا . هنا لا يكون الوجود الجديد غاية التاريخ بل يظهر من خلال تجليات الآلهة epiphanies of the gods ، ومن خلال الآثار الروحية التي يخلقها الزهاد والكهنة ، ومن خلال التجسيدات الالهية ، ومن خلال النبوات oracles ، ومن خلال السمو الروحي. هذه التجليات الالهية هي تجليات يتلقاها أفراد ، ويمكن لهؤلاء الأفراد نقلها إلى اتباع ، ولكنها ليست موجهة إلى مجموعات أو طوائف . إن المجموعة ، أسرة كانت أم الجنس البشرى ككل ، لا تشارك في مؤثرات الوجود الجديد. فشقاء الجنس البشرى في التاريخ لن يتغير ، غير أن الافراد قد يستطيعون تجاوز سائر مجالات الوجود - الاشياء ، والناس ، والآلهة . هذا التفسير يجعل الوجود الجديد سلبا لكل الموجودات وتأكيدا لأساس الوجود (أى الله) وحده . في هذا المقام أستطيع أن أقول إن الثمن الذى يدفع لقاء الوجود الجديد هو سلب كل شيء يتمتع بالوجود . هذا هو أساس الخلاف بين الشرق والغرب حول الاحساس بالحياة ."[1] أماعن أنصار النوع الثانى فيقول تلش : " إن الدين والحضارة في الغرب قد اصطبغا بالنوع التاريخى ، بتوقع الوجود الجديد في العملية الزمانية . هذا الاعتقاد وجد في بلاد فارس القديمة ، وفي اليهودية ، والمسيحية ، والاسلام ، ووجد أيضا في ثوب دنيوى عند بعض تيارات النزعة الانسانية المعاصرة ."[2] هذا النوع "يعتبر الوجود الجديد غاية التاريخ . "[3] وذلك لان هذا النوع " يتوقع ظهور الوجود الجديد علي مستوى افقى."[4] بمعنى انه موجه إلى سائر البشر ، إلى سائر الموجودات ، إلى التاريخ ككل. هذا يعنى " أن توقع

1) Ibid ., Loc . cit .
2) Ibid ., Loc . cit .
3) Ibid ., Loc . cit .
4) Ibid ., Loc .cit .

الوجود الجديد هو توقع تبدل الواقع . والتبدل يحدث في ومن خلال عملية زمانية فريدة، لا تتكرر، ولا تنمحي. وحاملي هذه العملية هم جماعات تاريخية كالاسرة ، والدولة، والكنيسة ، أما الافراد فهم يحملونها في ضوء علاقتهم بجماعات تاريخية ليس إلا . وتحقق الوجود الجديد يحدث بصورة مختلفة تبعا لاختلاف صور النوع التاريخي. إنه يحدث إما على هيئة تقدم بطيء ، أو بدرجات نوعية محددة ، أو في مركز العملية الزمانية بكاملها ، أو عند نهايتها حيث يرتفع التاريخ إلى مرتبة الابدية . وكثيرا ما تندمــج بعض هذه الامكـــانات مع بعضها . "(١)

يتضح من ذلك أن تلش يفرق بين نوعين رئيسيين من توقع الوجود الجديد أحدهما لا تاريخي ، والآخر تاريخي . النوع الاول ينشد الوجود الجديد فيما وراء التاريخ، لا في قلب التاريخ . صحيح أن هذا النوع يتوقع أيضا ظهورا ما للوجود الجديد في قلب العملية الزمانية ، غير أن هذا الظهور يكون دوما على مستوى رأسي بمعنى انه يكون موجها إلى أفراد ، بمعنى ان التجليات الالهية تكون موجهة هنا إلى أشخاص ، لا إلى طوائف أو إلى الجنس البشرى كله . وعلى الرغم من أن الاشخاص قد ينقلون هذه التجليات إلى أتباع ، إلا أن ذلك لا يمتد في النهاية إلى الجنس البشرى ككل بل يظل مقصورا على أشخاص ، وتبقى الازمة الانسانية أو يبقى شقاء وبؤس الجنس البشرى كما هو في التاريخ ، نظرا لان الشفاء لن يتحقق إلا فيما وراء التاريخ . أما النوع الثاني فيتوقع ظهور الوجود الجديد في العملية الزمانية ، لأنه يعتبر الوجود الجديد غاية التاريخ التي يسعى إليها . هذا التوقع يكون على مستوى أفقي بمعنى انه يكون موجها إلي طوائف أو جماعات أو إلى الجنس البشرى ككل ، والافراد لا يشاركون في ذلك إلا من خلال طوائف أو جماعات .

ولكن على الرغم من أن تلش صنف المسيحية ، في النص السابق ، ضمن

1) Ibid ., PP. 87- 88.

النوع التاريخى ، إلا أنه عاد فقرر " أن المسيحية تؤكد ضمنا أن سائر الاشكال المختلفة لطلب الوجود الجديد قد تحققت فى يسوع باعتباره المسيح." [١] هذا يعنى ضمنا أن تلش يرى أن الوجود الجديد الذى تبدى فى يسوع باعتباره المسيح يحتوى على سائر التوقعات الانسانية ومن ثم فهو الوجود الجديد الوحيد الذى يحتاجه سائر البشر لقهر اغترابهم الوجودى. فالمسيحية بالنسبة لتلش المؤمن توحد بين النوع التاريخى والنوع اللاتاريخى لتوقع الوجود الجديد . هذه الوحدة تحققت فى رأيه من خلال مفهوم الوجود الجديد الذى تبدى فى يسوع باعتبـــاره المسيح ، والذى يقدمــــه في كتـــابه " اللاهوت النسقى ."

ولكى يبرر ذلك ، شرع تلش فى إيضاح ما يقصده بمصطلح " يسوع باعتباره المسيح " وفى بيان السر فى تفضيله له على الاسم الشائع " يسوع المسيح." وهو يخبرنا هنا أن استخدامه لهذا المصطلح ينبثق عن رغبته فى الفصل بين جانبين يتحتم دوما الفصل بينهما . هذان الجانبان هما " الحقيقة التى تدعى يسوع الناصرة ، وتقبل اولئك الذين تقبلوه باعتباره المسيح لهذه الحقيقة ." [٢] هذا يعنى أن تلش يرى أن الجانب الاول يشير إلى شخص يسوع نفسه أو إلى حياته الشخصية التى جسدت ظهور الوجود الجديد فى التاريخ وفى ظل أوضاع الاغتراب الوجودى ، فى حين أن الجانب الثانى يشير إلى لقب المسيح الذى تلقاه من الله والذى يستطيع بمقتضاه أن يؤسس أو يشيد مملكة الله فى الارض. من هذا المنطلق عارض تلش الاسم الذى شاع استخدامه إلى حد أنه غدا كما لو كان الاسم المقبول عامة أعنى اسم " يسوع المسيح " ومن ثم راح يوجه الانتباه إلى حقيقة مؤداها " انه يتحتم علينا أن نقرر بكل وضوح ان اسم يسوع المسيح ليس هو مجرد اسم لفرد، يتكون من اسم أول (يسوع) ومن أسم ثان (المسيح)، بل هو بالاحرى اسم يتكون من اسم لفرد (يسوع) – الذى

1) Ibid., P. 89.
2) Ibid., P .97.

هو اسم لشخص معين عاش فى الناصرة فى الفترة من العام الاول وحتى العام الثلاثين الميلادى – ومن لقب 'المسيح' الذى يدل فى العرف الاسطورى على شخص معين يتمتع بخاصية معينة . إن المسيح The Messiah – والاسم الاغريقى المقابل له هو كريستوسChristos – هو الشخص ... الذى تلقى خاصية من الاله تمكنه من تأسيس مملكة الله فى اسرائيل والعالم . ولهذا السبب يجب النظر إلى اسم 'يسوع المسيح' على أنه يعنى 'يسوع الذى سمى بالمسيح' أو يعنى 'يسوع الذى هو المسيح' أو يعنى 'يسوع الملقب بالمسيح'. إن السياق اللغوى وحده هو الذى يجبر المرء على اختيار واحدة من هذه العبارات ، ولكن يجب علينا ألا نتخلى عن استخدام إحداها حتى يظل المعنى الاصلى لاسم 'يسوع المسيح' حيا، ليس فقط فى الفكر اللاهوتى بل أيضا فى ممارسة الطقوس الكنسية . إنه يتحتم على التبشير والتعليم المسيحى أن يعيد باستمرار تأكيد المفارقة التى مؤداها ان الرجل يسوع قد لقب بلقب المسيح – فهذه المفارقة طمست من خلال الاستخدام الوضيع لاسم 'يسوع المسيح' فى الطقوس كاسم يدل على شخص بعينه . إن يسوع المسيح .يعنى – من الناحية الماهوية ، والاصلية والدائمة – يسوع الذى هو المسيح ." .(١)

تجدر الاشارة هنا إلى أن يسوع نفسه، كما يقول تلش، لم يلقب نفسه بالمسيح، والذى خلع هذا اللقب عليه هم حوارييه وأتباعه ، وأولهم سيمون بطرسSimon Peter. وهذا يعنى بالنسبة لتلش " أن المسيحية لم تولد مع ميلاد الرجل الذى يدعى 'يسوع' بل ولدت بالاحرى فى اللحظة التى اضطر فيها أحد أتباعه إلى أن يقول له 'أنت المسيح '... إن أول من تقبله باعتباره المسيح كان يدعى سيمون بطرس . هذه الواقعة مدونة فى قصة تقع فى قلب إنجيل مرقص ... غير أن اللحظة التى شهدت تقبل الحواريين ليسوع باعتباره المسيح هى نفس اللحظة التى شهدت رفض قوى التاريخ (بنو اسرائيل) تقبله باعتباره المسيح . هنا تكمن القوة الرمزية العظيمة لتلك القصة .

1) Ibid ., PP. 97 - 98 .

فذلك الذى هو المسيح يتحتم عليه أن يموت بسبب قبوله للقب 'المسيح'. ويتحتم على أولئك الذين واصلوا تلقيبه بالمسيح أن يؤكدوا المفارقة التى مؤداها أن ذلك الذى من المفترض فيه أنه يقهر الاغتراب الوجودى يتحتم عليه أن يشارك فيه وفى نتائجه المدمرة للذات . تلك هى القصة الرئيسية فى الانجيل . إنها تقرر ، فى أبسط صورها ، أن الرجل يسوع الناصرى هو المسيح ." .(١)

هنا يتحتم علينا أن نوضح ما يقصده تلش بكلمة " مفارقة " خاصة وأنه أكد هنا " أن التأكيد المسيحى الذى يقول إن الوجود الجديد قد تجلى فى يسوع باعتباره المسيح هو تأكيد مفارق . " .(٢) ثم أكد أيضا "أن مفارقة الرسالة المسيحية تكمن فى أنه فى حياة شخصية واحدة ظهرت الانسانية الماهوية فى ظل أوضاع الوجود دون أن تقهرها تلك الاوضاع . ".(٣) ثم أكد " أن ظهور الوجود الجديد فى ظل أوضاع الوجود .... وقهره ، مع ذلك ، لتلك الاوضاع يعد مفارقة الرسالة المسيحية ... فمن الناحية التاريخية ومن الناحية النسقية ، نجد أن كل شىء آخر فى المسيحية هو تجسيد للتأكيد البسيط الذى يقول إن يسوع هو المسيح . هذا التأكيد ليس تاكيدا لاعقلانيا ولا هو بالتأكيد العبثى ، كما أنه ليس تاكيدا عقليا تأمليا ولا هو بالتاكيد العقلى الجدلى ، ولكنه تأكيد مفارق . ".(٤) فهذه التأكيدات وغيرها الكثير تحتم علينا أن نقدم شيئا من الايضاح لما يقصده تلش بكلمة مفارق حتى يمكن فهم هذه التأكيدات فهما سليما. فما الذى يقصده تلش بتلك الكلمة ؟ ولكى يجيب على هذا السؤال ، راح تلش يمهد لذلك بقوله " إن استخدام كلمة مفارق وكلمة مفارقة يحتم بالضرورة توضيح المقصود بهما . وذلك لان هاتين الكلمتين قد استخدمتا استخداما خاطئا إلى حد أن تطبيقهما على الحقيقة المسيحية (يسوع هو المسيح) لا يفضى إلا إلى اللبس

1) Ibid., P. 97.
2) Ibid., P. 90.
3) Ibid., P. 94.
4) Ibid., P. 92.
5) Ibid., P. 90.

والامتعاض".(٥) ثم شرع بعد ذلك فى توضيح معنى كلمة مفارق على النحو التالى : "إن المفارقة يجب أن تفهم فى ضوء المعنى الحرفى للكلمة . فالمفارق هو الذى يناقض "الدوكسا doxa" أعنى، الرأى المبنى على الخبرة (أو التجربة) الانسانية العادية فى شموليتها ، يدخل فى ذلك الخبرة الامبريقية والعقلية . ".(١) والمفارقة، بهذا المعنى ، هكذا يؤكد تلش ، ليست لا عقلانية كما أنها ليست بالامر المحال حدوثه ، وهى ليست عبثية كما أنها ليست لغزا منطقيا. إن المفارق " يتجاوز سائر التوقعات الانسانية الممكنة وكذا سائر الاستعدادات الضرورية للانسان . إنه يتجاوز العقل المتناهى ، ولكنه لا يحطمه ."(٢) هذا يعنى أن تلش يرى أن الشيء المفارق هو شيء يمكن حدوثه بالفعل غير أن كيفية حدوثه تعد أمرا يفوق الخبرة الانسانية فى كليتها ومن ثم يفوق توقعات سائر البشر. والمفارقة بهذا المعنى تعد شيئا يتجاوز نطاق العقل ، ولكنها لا تحطم العقل المتناهى . فالمفارقة تحدث هذا على الرغم من أن العقل لا يستطيع أن يدرك كنهها ، لأنها تتجاوز نطاقه وتفوق سائر التوقعات .

هذا المعنى للمفارقة يشكل الاساس التحتى للفكرة الاساسية التى تقوم عليها مناقشة تلش للوجود الجديد الذى تجلى فى يسوع باعتباره المسيح بأكملها، والتى تؤكد أن الانسانية الماهوية أو "العلاقة الماهوية بين الله والانسان essential God-Manhood تجلت داخل الوجود وذلك فى يسوع باعتباره المسيح الذى اخضع نفسه لأوضاع الوجود ولم يقهر بواسطة تلك الأوضاع ".(٣) لقد استطاع يسوع أن يقهر الاغتراب الوجودى بواسطة قوة وحدته مع الله ، بواسطة تلك الوحدة التى لم تتصدع أبدا. "فمن خلال وجوده أصبح الوجود الجديد حقيقة واقعة ، والوجود الجديد هو إعادة تأسيس الوحدة بين الله والانسان".(٤) هذا يعنى ضمنا أن تلش يرى أن

1) Ibid., P . 92
2) Ibid., VoL .I ,P . 57 .
3) Ibid., Vol . 2 , P . 98 .
4) Ibid., P . 148 .

يسوع باعتباره المسيح هو " الوسيط mediator " بمعنى انه الانسان الماهوى" الذى يصور الاله للانسان. إنه لا يصور الانسان للاله بل يوضح بالاحرى الطبيعة التى يريدها الاله للانسان . إنه يصور لأولئك الذين يعيشون فى ظل أوضاع الوجود كيف يكون الانسان من الناحية الماهوية وبالتالى كيف يجب أن يكون الانسان فى ظل تلك الاوضاع..(١) إنه الانسان الماهوى الذى يصور " الاله للانسان ، وذلك لان الانسان الماهوى ، بحكم طبيعته ، يصور الاله. إنه يمثل الصورة الاصلية للاله المتجسدة فى الانسان . "(٢) ولكن يسوع، هكذا يرى تلش ، ليس هو الوسيط فحسب ، بل هو "المنقذ " Savior أيضا . وهو يتمتع بهذه الخاصية ، نظرا لان " الوسـيط يتمتع بها، ومن ثم فهو المنقذ."(٣) إنه، بتعبير آخر ، الوسيط والمنقذ معا وفى نفس الوقت. هذا لا يعنى أن تلش يرى أن هذه الخاصية الاخيرة التى يتمتع بها يسوع باعتباره المسيح هى خاصية متوقفة على إرادة يسوع الشخصية بمعنى انه يستطيع أن ينقذ أولا ينقذ وفقا لارادته الذاتية . إن العكس هو الصحيح بمعنى ان تلش يرى أن هذه الخاصية متوقفة على إرادة الله ، وذلك لأن الله وحده هو المنقذ أو المخلص من الازمة الانسانية.

لهذا السبب وجه تلش الانتباه إلى أن القول الذى مؤداه ان يسوع هو المنقذ يجب ان يؤخذ على أنه يعنى " اننا نري فى وجه يسوع وجه الله ، ومن خلاله نمر بتجربة إرادة المصالحة الالهية ."(٤) من هذا المنطلق راح تلش يقرر "اننا لا نستطيع أن نصلى لاحد سوى الله . إذا كان يسوع هو شخص ما إلى جانب الله ، فاننا لا نستطيع ولا يجب أن نصلى له . إن العديد من المسيحيين ، العديد منا ، لا يجد مبررا للانضمام باخلاص إلى أولئك الذين يصلون ليسوع المسيح . هناك شىء ما ممتعض فى داخلنا ، شىء أصيل ومشروع ، إنه الخوف من الصنمية ، الخوف من تصدع إخلاصنا المطلق،

1) Ibid ., p. 93.
2) Ibid ., p. 94.
3) Ibid ., p . 93 .
4) Ibid ., p. 169 .

الخوف من النظر إلى وجهين بدلا من الوجه الالهى الواحد. غير أن من يرى 'يسوع' يرى الاب (الله). ليس هناك وجهان بل وجه واحد . فمن خلال وجه يسوع باعتباره المسيح ، يشرق الله بوجهه علينا ."[١]

هذا المعنى الذى قدمه تلش لهاتين الصفتين – الوسيط والمنقذ – يشكل الاساس الذى شيد عليه تفسيره لطبيعة " التجسيد Incarnation ". حقا لقد عارض تلش التفسير الحرفى لفكرة التجسيد ، الذى يعنى " أن الله قد أصبح إنسانا . "[٢] والسبب فى ذلك يرجع إلى أنه يرى أن هذا التفسير الحرفى ليس تفسيرا " مفارقا بل تقريرا عبثيا . إنه عبارة عن خليط من كلمات لن تفهم إلا إذا أخذت على غير معناها الحرفى"[٣] فالتجسيد ، هكذا يؤكد تلش ضد هذا التفسير الحرفى ، لا يعنى سوى "أن الله قد تجلى فى حياة شخصية (أى تجلى فى يسوع) على هيئة مشارك فى ومنقذ من الازمة الانسانية."[٤] هذا التفسير أدى بتلش إلى تقديم تفسير جديد للعبارة الشهيرة فى المسيحية التى تقول ان "اللوغوس (أو الله) قد أصبح جسدا . The 'Logos' became Flesh ."[٥] فهذه العبارة ، هكذا يقول تلش ، فهمت فى الغالب بلغة التحول إلى طبيعة أخرى Transmutation أو بلغة المسخ Metamorphosis الفعلى . هذا الفهم يعتبره تلش فهما خاطئـــا ، وذلك لانه يرى "أن تجسد اللوغـوس ليس مســخا"[٦] بل هو بالأحرى " تجليه الكامل فى حياة شخصية."[٧] هذه الحياة الشخصية هى حياة يسوع باعتباره المسيح .

---

1) Tillich , P., 'He Who Believes in Me', The Boundaries of Our Being , P. 226.
2) Tillich ., P., Systematic Theology , Vol . 2 , P. 94.
3) Ibid ., Loc . cit .
4) Ibid ,. P. 95 .
5) Ibid ., Loc . cit .
6) Ibid ., P. 149.
7) Ibid ., Loc . cit .

يتضح من ذلك أن تلش يرى أن يسوع باعتباره المسيح يمثل " تجلى الوجود الجديد فى الزمان والمكان ."(١) وما دام الامر كذلك ، فإن هذا يعنى أنه إذا شارك سائر البشر فى ذلك الوجود الجديد الذي تجلى فى يسوع باعتباره المسيح فسوف يترتب علي ذلك قهر اغترابهم وكذا قهر سائر الصراعات والتمزقات الناجمة عن ذلك الاغتراب ، وما ذلك إلا لان يسوع باعتباره المسيح يمثل " التجلى النهائى للوجود الجديد ذاته ."(٢) هذا الوجود الجديد ، هكذا يضيف تلش فى موضع آخر، " الذى يعده الايمان المسيحى متجليا فى يسوع باعتباره المسيح ، يؤثر فى الحياة الشخصية للفرد كما يؤثر فى حياة المجتمع ، وهو، كما تدل على ذلك ممارسة الطقوس ، لا يستبعد حتى من الطبيعة ."(٣) هذا يعني ، بتعبير آخر ، أنه يمتد إلى " 'العوالم' اللاانسانية التي يكون اغترابها اغترابا حقيقيا ، ويكون لديها في نفس الوقت درجة ما من الوعى بهذا الاغتراب . فتلك العوالم لا تخلو من قوة منقذة تعمل فى داخلها . هذا وإلا سيكون التحطيم الذاتى لتلك العوالم هو النتيجة الحتمية التى لا يمكن الهروب منها . إن تجلى قوة منقذة فى مكان ما يعنى ضمنا أن القوة المنقذة تعمل في سائر الاماكن. فتوقع المسيح كحامل للوجود الجديد يفترض سلفا أن 'الله يحب الكون'، حتي وإن كان تحقق هذا الحب من خلال ظهور المسيح هو أمر يحدث للانسان التاريخي وحده."(٤) هذا يعني أن الكون كله يشارك، فى رأى تلش ، في الاغتراب كما يشارك أيضا في الخلاص من خلال قوة الوجود الجديد الذى تجلى فى يسوع باعتباره المسيح.

---

1) Ibid ., P. 99 .
2) Ibid ., Loc . cit
3) Tillich , P ., The Protestant Era , P. 204 .
4) Tillich , P., Systematic Theology , Vol . 2, , P. 96.

هذا الوجود الجديد الذى تجلى فى يسوع باعتباره المسيح يعد حادثة فريدة تتمتع بشكل أو بصورة أصيلة لم يسبق لها مثيل ، فما هى المصادر التى اعتمد عليها تلش في بيان تلك الصورة ؟ إن إجابته علي هذا السؤال تجرى علي النحو التالى :

"ان العهد الجديد يعد بكل المقاييس الوثيقة التي تتجلى فيها صورة يسوع باعتباره المسيح فى شكلها الاصلى والرئيسى . وسائر الوثائق الاخرى ، منذ عهد الآباء اليسوعيين ، وحتى اللاهوتيين المعاصرين ، معتمدة علي هذه الوثيقة الاصلية . والعهد الجديد نفسه هو جزء لا يتجزأ من الحادثة التى يدونها . وهو يمثل جانب التقبل الايمانى لتلك الحادثة ويعد فى حد ذاته شاهدا على جانبها الحقيقى . وإذا كان ذلك صحيحا ، فإننى استطيع أن أقول إن العهد الجديد فى مجموعه هو الوثيقة الرئيسية التي يرتكز عليها الايمان المسيحى . إن سائر أجزاء العهد الجديد تتفق على ذلك ."[1]

هذا النص يتضمن رأى تلش الذى مؤداه أن الايمان المسيحى يتأسس على صورة يسوع باعتباره المسيح "المدونة في العهد الجديد ، والتى مهد لها العهد القديم ."[2]

كما يتضمن أيضا تأكيده الذى يفيد بأن حادثة يسوع باعتباره المسيح التى هى حادثة تجلى الوجود الجديد في شخص يسوع توحد بين جانبين يتحتم تأكيدهما معا وفي نفس الوقت بنفس القدر وذلك لانهما يتمتعان بنفس الاهمية . هذان الجانبان هما "الواقعة التى تدعى يسوع الناصرة وتقبل أولئك الذين تقبلوه باعتباره المسيح لتلك الواقعة ."[3] هذا يعنى، بتعبير آخر ، أن الحادثة المسيحية " يسوع باعتباره المسيح هي حقيقة تاريخية ومسألة تقبل إيمانى. فالمرء لن يستطيع الحديث عن الحادثة التي ترتكز عليها المسيحية بدون تاكيد كلا الجانبين."[4] والسبب فى ذلك يرجع إلي " أن

---

1) Ibid ., P. 117 .
2) Tillich,P., Christianity and the Encounter of the World Religions,P. 36
3) Tillich , P., Systematic Theology , Vol . 2, P. 97
4) Ibid, P.98.

الجانب المتعلق بتقبل الحادثة المسيحية يتمتع بنفس الاهمية التى يتمتع بها الجانب الحقيقى . "(١) فى ضوء ذلك راح تلش يوجه لومه إلي اللاهوت المسيحى وبصفة خاصة إلى اللاهوت السابق عليه. هذا اللوم يجرى علي النحو التالي: " لقد كان بالامكان تجنب الكثير من الاخطاء اللاهوتية هذا إذا كان هناك تاكيد على الجانبين المتعلقين بالحادثة المسيحية وبنفس القدر من القوة. فإذا تجاهل اللاهوت المسيحى أحد الجانبين تجاهلا تاما فسوف يجتث من جذوره . فتجاهل اللاهوت للواقعة التى يشير إليها اسم يسوع الناصرى (أى تجاهله لشخص يسوع نفسه) يعنى تجاهله للتاكيد المسيحى الرئيسى الذى مؤداه أن العلاقة الماهوية بين الله والانسان قد ظهرت في داخل الوجود واخضعت نفسها لاحوال الوجود دون أن تقهر بتلك الاوضاع . فإذا لم تكن هناك حياة شخصية قهر من خلالها الاغتراب الوجودي، لبقى الوجود الجديد مجرد مطلب واستحال عليه أن يصبح حقيقة زمانية ومكانية لا يرقى إليها الشك. أما إذا قهر الوجود من خلال شخص واحد - من خلال حياة شخصية ، تمثل الوجود ككل - ففى هذه الحالة وحدها نستطيع أن نقول إن الوجود قد قهر من حيث المبدأ ، أعنى ، منذ البداية وبقوة . هذا هو السبب الذى يحتم على اللاهوت المسيحى الاصرار على تاكيد الحقيقة الفعلية التى يشير إليها اسم يسوع الناصرة . "(٢) غير أن تاكيد هذا الجانب من الحادثة يحتم أيضا وفى نفس الوقت تاكيد الجانب الآخر. " فالجانب الآخر ، التقبل الايمانى ليسوع باعتباره المسيح "، هكذا يقول تلش ، " يتحتم تاكيده وبنفس القوة . فبدون هذا التقبل الايمانى لن يكون المسيح هو المسيح ، أعنى تجلى الوجود الجديد فى الزمان والمكان . إذا لم يكن يسوع قد أثر من خلال كونه المسيح فى حوارييه وكذا ، وهذا حدث من خلال حوارييه ، في الاجيال التالية ، لكان الرجل الذى يدعى يسوع يذكر علي الدوام كمجرد شخص يتمتع بشىء من الاهمية التاريخية

1) Ibid., P. 99
2) Ibid., P.98.

والدينية ... ولكان هذا الرجل مجرد توقع نبوىprophetic لمقدم الوجود الجديد، وليس التجلى النهائى للوجود الجديد نفسه. وفى هذه الحالة لن يكون هو المسيح حتى إذا ادعى أنه كذلك . إن جانب التقبل الايمانى للحادثة المسيحية لا يقل أهمية عن جانبها الحقيقى. والوحدة بينهما تخلق الحادثة التى ترتكـز عليها المسيحية ".(١)

فى ضوء هذا الفهم لحادثة يسوع باعتباره المسيح ، شرع تلش في تقييم البحث التاريخي الذى نهض من أجل محاولة التأريخ ليسوع ، والذى بدأ ، كما يقول هو، منذ مائتى سنة مضت . وهو يستهل هذا التقييم بقوله إن البحث التاريخى النقدي " لا يستطيع أن يثبت أو ينفى أساس الايمان المسيحى ."(٢) إنه ، بتعبير آخر ، لايستطيع أن يثبت أو ينفي بطريقة قاطعة صورة يسوع باعتباره المسيح التى جاءت فى العهد الجديد ، والتى يرتكز عليها الايمان المسيحى . " فهذه الصورة هى التى خلقت ، على مدار تاريخ الكنيسة ، كلا من الكنيسة والانسان المسيحى . "(٣) وهذه الصورة نفسها هى التى لن يتمكن البحث التاريخى النقدى من " التحقق من بعد واحد من أبعادها بصورة يقينية ."(٤) والسبب فى ذلك يتلخص فى رأى تلش فى أن سائر أبعاد تلك الصورة قد صورت أصلا فى العهد الجديد بواسطة أولئك الذين هم أول من آمنوا به باعتباره المسيح . لقد قدم هؤلاء تفسيراتهم ليسوع الناصرى ، حامل الوجود الجديد ، وسائر الاوصاف التى قدموها فى العهد الجديد تعد المصادر الاصلية الوحيدة التي بين أيدينا والتى يتحتم على البحث التاريخى أن يعتمد عليها فى تقديم وصف دقيق لحقيقة يسوع الناصرى . ولكن هذه المصادر هى مصادر ظنية أو محتملة ولا تتمتع بصفة اليقين المطلق . وطالما انها كذلك ، وطالما انه يتحتم على البحث النقدى التاريخى الاعتماد عليها باعتبارها المصادر الاصلية الوحيدة ، فان هذا يعنى أن النتائج

---

1) Ibid., P. 99.
2) Ibid., P. 113.
3) Ibid., P. 115
4) Ibid., P. 114

التى سيتوصل اليها البحث التاريخى ستكون بالضرورة نتائج ظنية او محتملة .[١] من هنا راح تلش يقرر " أن البحث عن يسوع التاريخى كان محاولة لاكتشاف أبسط قدر من الحقائق اليقينية عن الرجل يسوع الناصرى ، وذلك من أجل تقديم أساس أمين للايمان المسيحى . هذه المحاولة هى محاولة فاشلة . فالبحث التاريخى قدم نتائج محتملة بشأن يسوع ، نتائج إما ذات احتمالية عالية او ذات احتمالية ضعيفة . وفى ضوء تلك الاحتمالات ، قدم تصورات لحياة يسوع . غير أن تلك التصورات كانت اقرب إلى الروايات منها إلى السير الذاتية ، ولم تتمكن بالتاكيد من تقديم أساس أمين للدين المسيحى . فالمسيحية لا ترتكز على قصة تاريخية ، بل ترتكز على تقبل أو لئك الذين لم يكن لديهم أى اهتمام بالسيرة الذاتية للمسيح (أى الحواريين) للصفة المسيح التى يتمتع بها يسوع ."[٢] هذا لايعنى أن تلش يستبعد تماما احتمالية أن يتوصل البحث التاريخى إلى حكم مؤداه أن الرجل يسوع الناصرى هو رجل لاوجود له على الاطلاق وأن سائر أبعاد حياة يسوع التى صورت فى العهد الجديد هى أبعاد مشكوك فيها تماما . ان العكس هو الصحيح بمعنى ان تلش لايستبعد هذه الاحتمالية ، بل ويقرها تماما ، وهو يوضح إقراره لها من خلال التساؤلات الآتية : " أليس قبول المنهج التاريخى فى التعامل مع الوثائق الاصلية للايمان المسيحى يدخل عدم امان خطير فى فكر وحياة الكنيسة وكل فرد مسيحى ؟ أليس بإمكان البحث التاريخى أن ينتهى إلى شك كامل فى مدونات العهد الجديد ؟ أليس من المحتمل أن يصل النقد التاريخى إلى حكم مؤداه أن الرجل يسوع الناصري لم يعش أبدا؟ ألم يتوصل بعض المدرسيين ، هذا على الرغم من أنهم قلة ولا يتمتعون بالاهمية، إلى هذا الحكم ؟ وحتى إذا كان هذا الحكم لا يتمتع بصفة اليقين ، أليس القول باحتمالية عدم وجود يسوع هو قول مدمر بالنسبة للايمان المسيحى ، بغض النظر عن مدى ضآلة هذا الاحتمال ؟"[٣] ولكن على الرغم من أن تلش يقر احتمالية أن يكون الرجل يسوع لم يوجد على الاطلاق ، إلا أنه

1) Ibid., PP. 101 - 107
2) Ibid., P. 105
3) Ibid., P. 113

يؤكد فى نفس الوقت على أنه ليس هناك بحث تاريخى نقدى يمكنه أن يشك فى ، أو حتى يمس، عنصرين أساسيين يشكلان جوهر الايمان . العنصر الاول هو أن صورة يسوع باعتباره المسيح " تتمتع بالقدرة على تبديل أولـئك الذين تبدلوا بها ."-(١) هذه الصورة تتمتع بهذه القـدرة علي التبديـل وذلك " لان قوة الوجود الجديد تتبدى فيها ومن خلالها ."-(٢) والامر الذى يؤكد ذلك هو أن كل من استحوذت عليهم هذه الصورة قد وجدوا أنفسهم فى حالة تبدل . إن ذلك أمر " لا يمكن لأى نقد تاريخى أن يشك فيه ."-(٣) أما العنصر الثاني فهو أن هذه الصورة ليست صورة من وحى الخيال، بل تجلت فى شخصية حقيقية ومتعينة . لأنه لو كان الامر خلاف ذلك ، لما استطاع معاصرى المسيح أن يخلقوا صورة تتمتع بهذه القدرة على التبديل . " هذا يقودنا " ، هكذا يقول تلش ، " إلى مناقشة الفارق بين صورة متخيلة وصورة حقيقية . لو كانت هذه الصورة من وحى خيال معاصرى المسيح لجاءت معبرة عن وجودهم غير المتبدل وبالتالي عن طلبهم لوجود جديد. إنها لن تكون الوجود الجديد ذاته ."-(٤) ولكن طالما أن هذه الصورة تمتع بالقدرة على التبديل ، فإن هذا يعنى أنها ليست من وحى خيال معاصرى المسيح .

ولكن ، إذا كانت هذه الصورة تتمتع بهذه القدرة على التبديل ، فما هى طبيعة ذلك التبديل الذى تحدثه هذه الصورة التي هى صورة الوجود الجديد الذى تجلى فى يسوع باعتباره المسيح ؟إن إجابة تلش على هذا السؤال تجرى على النحو التالي :" إن الوجود الجديد هو الوجود الماهوى فى ظل أوضاع الوجود ،إنه يقهر الهوة بين الماهية والوجود . لقد عبر بولس عن نفس هذه الفكرة من خلال استخدامه لمصطلح 'المخلوق الجديد New Creature '، فسمى اولئك الذين يشاركون فى المسيح 'مخلوقات جديدة'... إن من يشارك فى الوجود الجديد المتجلى فى المسيح يصبح مخلوقا جديدا

1) Ibid.,P. 114.
2) Ibid., P. 115
3) Ibid., P. 114
4) Ibid., P. 115

وذلك يحدث من خلال فعل ابداعى .. فيتم قهر اغتراب المرء عن وجوده الماهوى من حيث المبدأ .. إن الوجود الجديد يعتبر جديدا نظرا لأنه التجلى غير المتشوه للوجود الماهوى فى ظل أوضاع الوجود . وهو جديد من اعتبارين : من حيث كونه يناقض طابع الامكان الصرف الذى يتصف به الوجود الماهوى ، ومن حيث كونه يناقض الطابع المغترب للوجود. فالوجود الجديد هو وجود متحقق بالفعل ، وهو يقهر اغتراب الوجود الفعلى ".[1] هنا يوجه تلش الانتباه إلى حقيقة مؤداها " أن يسوع باعتباره المسيح هو حامل الوجود الجديد من خلال وجوده فى كليته أو شموليته ، لامن خلال دلالة معينة من دلالات وجوده . فوجوده بأكمله هو الذى يجعله المسيح وذلك لان وجوده يتسم بطابع الوجود الجديد فيما وراء تصدع الماهية والوجود . والامر المترتب على ذلك هو أنه لا كلماته ، ولا أفعاله ، ولامعاناته ، ولا حتى ما يسمى باسم 'حياته الباطنية' تجعل منه المسيح . فكل هذه تعد دلالات للوجود للوجود الجديد الذى يتسم به وجوده ، والذى يسبق ويتجاوز سائر دلالاته."[2]

هذا الطابع المميز للوجود الجديد الذى تجلى فى يسوع باعتباره المسيح يتأكد، فى رأى تلش ، من خلال صورة الوجود الجديد التى جاءت فى العهد الجديد . فهذه الصورة تؤكد " الطابع الذى يتميز به يسوع باعتباره حامل الوجود الجديد أو باعتباره الانسان الوحيد الذى قهر الصراع بين الوحدة الماهوية للانسان والله وبين الاغتراب الوجودى للانسان .. إن صورة يسوع باعتباره المسيح تناقض دلالات الاغتراب التى أوضحناها فى معرض تحليلنا للازمة الوجودية للانسان . وهذا أمر طبيعى نظرا لان التحليل كان معتمدا إلى حد ما على مجابهة الازمة الوجودية للانسان بصورة الوجود الجديد الذى تجلى فى المسيح ."[3] هذا بالاضافة إلى أن هذه الصورة توضح أن

1) Ibid., PP. 118- 119.
2) Ibid., P. 121.
3) Ibid., PP. 125- 126 .

"يسوع يتمتع ، مثله في ذلك مثل أى إنسان آخر ، بحرية متناهية . حيث إنه بدون هذه الحرية ، لن يكون يسوع مساويا لسائر البشر ولن يكون هو المسيح ."[١] كما توضح الصورة ايضا مشاركة يسوع الكاملة في الازمة الانسانية ، نظرا لأن هذه المشاركة تعد فى راى تلش الشرط المسبق لقهر تلك الازمة".[٢] هذا يعنى ، بتعبير آخر ، أن يسوع باعتباره المسيح جاء أصلا ، هكذا يرى تلش ، كى يقهر تلك الازمة ومن ثم يوضح لسائر البشر كيفية قهرها . ولكى يتمكن من قهرها كان من المحتم عليه أن يشارك فيها، مثله فى ذلك مثل أى شخص آخر . غير أن هذه الصورة ، هكذا يؤكد تلش، لاتكشف مطلقا عن أى آثار لفقد يسوع باعتباره المسيح لوحدته الماهوية مع الله.

"فطبقا لصورة يسوع باعتباره المسيح التى جاءت فى العهد الجديد ، نجد أنه ... ليست هناك أى آثار تدل على اللايمان أعني على انفصال مركزه الشخصى عن المركز الالهى الذى هو موضوع اهتمامه المطلق . حتى في حالة يأسه الكامل من عمله كمسيح ، صرخ طالبا النجدة من الله الذى تخلى عنه. والصورة لاتكشف أيضا عن أى آثار للهيوبرس أو السمو الذاتى هذا على الرغم من وعيه بأنه يتمتع بخاصية المسيح . ففى اللحظة الحرجة التى لقبه فيها بطرس بلقب المسيح ، دمج يسوع قبوله لهذا اللقب بقبوله للموت الزؤام ، وبتحذيره لحوارييه الاينشروا خاصية المسيح التي يتمتع بها على الملأ . ونفس الامر أكده بولس فى ترنيمته الخاصة بتعليله اللاهوتى لشخص المسيح ، والتى جاءت فى Philippians ، الفصل الثانى، والتى دمج فيها الشكل الالهى للمسيح المفارق Transcendent بقبوله أن يكون خادما . والانجيل (السفر) الرابع يقدم الأساس اللاهوتى لذلك من خلال عبارة نسبت إلى يسوع : 'إن من يؤمن بي لا يؤمن بى ، بل يؤمن بذلك الذى ارسلنى'. وليس هناك اى آثار للكونكيوبسنس فى تلك الصورة . هذه النقطة تتأكد تماما من خلال قصة الاغراء فى الصحراء. لقد أغراه الشيطان بعدة أشياء كالطعام .. والقدرة أو القوة اللامحدودة . هذه الاغراءات كانت

---

1) Ibid., P. 127
2) Ibid., P. 123

تمثل نقاط ضعف ممكنة فى المسيح ومن ثم كان يأمل الشيطان أن يقوم المسيح بتحقيقها . ولقد كان بامكانه باعتباره المسيح تحقيق هذه الاغراءات . غير أنه لو فعل ذلك لكان شيطانا وكف عن أن يكون مسيحا ."(١) يتضح من ذلك أن صورة يسوع باعتباره المسيح التى جاءت فى العهد الجديد لا تنطوى في رأى تلش على أى آثار لعدم الايمان ، والهيوبرس ، والكونكيوبسنس. هذا بالاضافة إلى أن هذه الصورة تؤكد فى رأيه هذه العناصر الثلاثة : أولا، ان الاغراءات التى تعرض لها يسوع كانت إغراءات حقيقية ، ثانيا ، ان يسوع كان ، مثله فى ذلك مثل أى شخص آخر، متناهيا، ثالثا، انه شارك فى العنصر المأساوى فى الوجود او ، بتعبير أدق ، فى الازمة الانسانية .(٢) هذه العناصر الثلاث أفرد لها تلش مناقشة خاصة في كتابه " اللاهوت النسقى" . ولقد ناقش العنصر الاول تحت عنوان "حقيقة اغراءات المسيح." ثم أوضح ما يقصده بذلك على النحو التالى" طالما أن يسوع باعتباره المسيح يتمتع بحرية متناهية ، فإن هذا يعنى أنه واجه إغراء حقيقيا . فالامكانية في حد ذاتها تتسم بالاغراء . ويسوع لن يمثل الوحدة الماهوية بين الله والانسان (الالوهية – الانسانية الابدية Eternal God-Manhood) بدون إمكانية الاغراء الحقيقى."(٣) هذا يعنى ضمنا أن تلش يرى أن صورة يسوع باعتباره المسيح التى جاءت فى العهد الجديد توضح أن يسوع واجه اغراءات حقيقية وخطيرة . فطبقا لقصة العهد الجديد ، نجد أن الشيطان هو الذى أثار فى نفس يسوع تلك الاغراءات . هذه الاغراءات تعكس الحقيقة التى مؤداها ان يسوع يتمتع بحرية متناهية . وطالما أنه حرية متناهية ، فإن هذا يعنى أنه يواجه إمكانية ، أعنى إمكانية أن يفعل او الايفعل . وهذا هو الاغراء المتضمن في الامكانية . من هذا المنظور ينقد تلش او لئك الذين حاولوا إنكار حقيقة وخطورة الاغراءات التى واجهها يسوع بسبب ميلهم إلى القول بطبيعة واحدة للمسيح هى الطبيعة الالهية ومن ثم إنكار الطبيعة البشرية الكاملة ليسوع . ولقد صاغ تلش نقده لهؤلاء على النحو التالى :" إن الميل إلى القول بطبيعة واحدة ، ذلك الميل الذى يسرى فى تاريخ الكنيسة بأكمله، ونجده عند الكثير من اللاهوتيين بل وفى المسيحية الشعبية أو الدارجة ، قد أفضى بالعديد إلى إنكار الحقيقة التى مؤداها ان إغراءات المسيح كانت اغراءات خطيرة . إنهم

1) Ibid., P. 126.
2) Ibid., PP. 127-134.
3) Ibid., P. 127.

لم يستطيعوا إقرار البشرية الكاملة ليسوع باعتباره المسيح ، أي إقرار حريته المتناهية التي تتضمن إمكانيـة استسلامه للاغراء . لقد جردوا يسوع ، عن غير قصد ، من تناهيه الفعلي ونسبوا إليه التجاوز الذاتي الالهي الذي يقع فيما وراء الحرية والمصير . لقد كانت الكنيسة على صواب في مقاومتها لتشويه صورة يسوع باعتباره المسيح ، ذلك التشويه الذي يسئل عنه أصحاب مذهب الطبيعه الواحدة، هذا على الرغم من أن مقاومتها لم تنجح على النحو الكامل."(١) ولكن تلش يشير هنالى حقيقة مؤداها " ان

---

1) Ibid., PP. 127-128.

في كتاب تلش الذي يحمل عنوان " بول تلش ، اهتمام مطلق ، محاورات مع الطلاب " ، وجه أحد الطلاب إلى تلش السؤال التالي : " إذا كان يسوع هو حقا 'ابن الله' ، فلماذا كان من الضروري ان يتعرض للاغراء في البرية كاختبار من الله ؟ لو كان الله أرسله بحق إلى الارض باعتباره ابنه ، لعرف موقف يسوع من تلك الاغراءات بصورة مباشرة وبدون اى اختبار ."

Tillich, P., Paul Tillich, Ultimate Concern, Dialogues With Students , P. 136.

وكانت إجابة تلش على هذا السؤال على النحو التالي : " بلى ، ولكنك تتحدث الآن عن المفهوم الخرافي 'ابن الله' . في ضوء ذلك يكون سؤالك مشروعا تماما بالطبع .. ولكن الكنيسة عارضت دوما المذهب القائل 'بالطبيعة الواحدة monophysitism' للمسيح . فالكلمة تعنى طبيعة واحدة : فكلمة -mon os تعني واحدة أو واحد وكلمة physis تعني طبيعة ، والمصطلح ينطبق على اولئك الذين اصروا على ان المسيح يتمتع بطبيعة واحدة ، هي الطبيعةالالهية ، ولا يتمتع بطبيعة بشرية كاملة . ومع ذلك اذا قبلنا هذا التفسير، الذي يمحي البشرية الكاملة للمسيح ، ويعارض العقيدة الرسمية للكنيسة ، فان سؤالك يكون في هذه الحالة سؤالا مشروعا . ولكن الكنيسة أكدت دوما مع بولس الذي كان واضحا تماما في هذه النقطة ، ان يسوع كان ايضا انسانا متمتعا بالبشرية الكاملة وبالتالي خاضعا للشريعة (او القانون) وذلك لأن الوجود الانساني هو وجود خاضع للتشريع . وتعليقي الثاني على سؤالك هو أنك تفهم مصطلح 'ابن الله ' بالمعنى الاغريقي الذي يعني 'ذرية الاله' – لم يكن هناك إلها واحدا بل كانت هناك آلهة عديدة هذا على الرغم من أن الغالبية العظمى من الأبناء كانت تنسب للاله الاعلى، زيوس ... هؤلاء 'الابناء' كانوا يولدون في العادة من اناث بشرية ويصبحون 'أبناء للاله' . ولكن هذه الفكرة الاسطورية هي فكرة مستحيلة ، ولقد بدت كذلك من وجهة نظر اليهود تجاه يسوع وحوارييه . ولهذا دعنا ننسى ذلك المفهوم . إنني اؤمن ان التفسير الادق هو الذي قدمه ذلك الصوت الذي سمعه يوحنا أو يسوع – فالقصة تروى بطرق مختلفة – في مسرح التعميد ، والذي قال : 'أنت ابني المحبوب . لقد اخترتك اليوم '. هذه الكلمات لا علاقة لها بالشكل الميتافيزيقي او الاسطوري للابن . فاذا تخلينا عن الاسطورة ، وقرأنا ببساطة ما تقوله قصص الانجيل ، سنجد صورة لانسان مدفوع بالروح القدس إلى خاصيته ، إلى رسالته ، إلى عمله كمسيح ، ويتوقع حلول مملكة الله في رسالته .. أليست هذه إجابة واضحة على سؤالك؟ إن يسوع كان إنسانا بكل ما في الكلمة من معنى ، لقد كان مليئا بالضعف ، مليئا بالايروس . لقد انخرط في سائر الوان التراجيديا الانسانيه ، ولكنه لم يتخل عن علاقته بالله ."

Ibid., PP. 137-138.

قبوله للتاكيد الذى يفيد بأن قصة الكتاب المقدس تشير إلى إغراءات حقيقية ، يحتم عليه مواجهة مشكلة على قدر كبير من الاهمية بالنسبة لمذهبه الانسانى عامة وبالنسبة لمذهبه فى التحول من الماهية إلى الوجود بصفة خاصة ."(١) هذه المشكلة تتضح من خلال التساؤلات التالية التى يطرحها تلش :" ماهى الاحوال التى تجعل الاغراء متسما بالخطورة ؟ أليست الرغبة الحقيقية فى ذلك الذى يتمتع بالقدرة على أن يغرى تعد احد تلك الاحوال ؟ ولكن إذا كانت هذه الرغبة موجودة ، الا يكون هناك اغتراب سابق على قرار الاستسلام او عدم الاستسلام ؟ هذا الموقف يصف بلاشك الموقف الانسانى فى ظل اوضاع الوجود."(٢) فالموقف الانسانى فى ظل اوضاع الاغتراب الوجودى يكشف،

هكذا يريد أن يقول تلش ، عن أن الاغراء الخطير يفترض سلفا الرغبة الفعلية من جانب الانسان فى ذلك الذى يتمتع بالقدرة على أن يغرى (اى موضوع الاغراء) . وهذا يفترض بدوره اغترابا عن الله بمعنى ان هذا الاغتراب يكون سابقا على قرار الانسان الاستسلام او عدم الاستسلام للاغراء . " فمنذ بداية الحياة تدفعنا رغباتنا إلى الامام ، وتظهر امكانات . هذه الامكانات تصبح إغراءات وذلك عندما يجبر التحريم Prohibition (كما فى قصة الفردوس) المرء على التروى واتخاذ القرار "(٣) اما فيما يتعلق باغراءات يسوع ، فالامر يكون ، هكذا يؤكد تلش ، مختلفا تماما والفارق يكمن هنا فى أن يسوع لم يتخل مطلقا عن وحدته مع الله . ولهذا استطاع أن يقاوم موضوعات الرغبة التى أوعزله بها الشيطان فى البرية كما جاء فى قصه العهد الجديد . حقا ، لو فشل يسوع فى مقاومتها ، " لكان معنى ذلك " ، كما يقول تلش ، "تخليه عن خاصيته كمسيح ."(٤) هذا يعنى ضمنا أن معارضة يسوع للاغراءات لم تكن

---

1) Tillich, P., Systematic Theology, Vol. 2, P. 128 .
2) Ibid., Loc. cit.
3) Ibid., Loc. cit.
4) Ibid., P. 129.

مسألة عارضة ، ولو كانت عارضة لكان معنى ذلك " أن خلاص الجنس البشرى يتوقف على قرار عارض لفرد ."[١] إن قرار يسوع عدم الاستسلام للاغراء لم يكن قرارا عارضا على الاطلاق . ويمكن تلخيص تبرير تلش لذلك على النحو التالى : إن قرار يسوع الذى يقضى " بعدم الاستسلام للاغراء هو قرار ينبثق عن حريته المتناهية بمعنى انه قرار حر."[٢] ولكن حرية يسوع هي في نفس الوقت " حرية متداخلة مع مصيره ."[٣] وهذا يعنى أن حرية يسوع ، مثلها فى ذلك مثل حرية أى فرد آخر ، متواقفة على مصيره، والعكس، بمعني ان مصيره متواقف على حريته. وهذا يعنى بالتالى أن قرار يسوع صادر عن حريته المتناهية وعن مصيره الذى يقع " تحت ظل الابداع الغائى لله (العناية الالهية)"![٤] هذه الرؤية ، هكذا يضيف تلش ، " تجيب بالنفى علي التساؤل المتعلق بما إذا كان خلاص الجنس البشرى يتوقف على قرار عارض لفرد (أى علي الحرية بالمعني اللاحتمي)."[٥] فقرار يسوع الذى يقضى بمقاومة الاغراء الخطير هو قرار صادر عن حريته المتناهية وعن مصيره الذى تتولاه العناية الالهية . هذا يعنى فى رأى تلش" أن مصير الانسان محدد بالابداع الالهى ، ولكنه يكون كذلك من خلال تقرير الانسان لمصيره الذاتى ، أعنى ، من خلال حريته المتناهية . من هذا الاعتبار يمكن القول ان تاريخ الخلاص وتاريخ المخلص (المنقذ) محددان تماما بنفس الطريقة. ونفس الامر ينطبق على التاريخ عامة وعلى تاريخ كل فرد. هذا يشير أيضا إلى حالة الاغتراب التى يجد الجنس البشرى نفسه واقعا فى شراكها . ليس هناك شخص يمكنه أن يدافع بقوة عن الفكرة العبثية التى مؤداها أن السبب العام فى الازمة الانسانية كان مرده إلى قرار خاطئ لفرد (آدم) . وعلى نفس

---

1) Ibid., Loc.cit.
2) Ibid., Loc.cit.
3) Ibid., P. 130.
4) Ibid., Loc.cit.
5) Ibid., Loc.cit.

المنوال أقول ان ظهور المسيح هو مسألة حرية ، ومصير معا وفي نفس الوقت كما انه محدد ايضا بالعناية الالهية . ليس هناك شئ عارض يكمن وراء الموقف السلبى والموقف الايجابى للجنس البشرى ، بل هناك وحدة الحرية والمصير في ظل العناية الالهية ."(١)

أما العنصر الثانى من عناصر صورة يسوع باعتباره المسيح التى جاءت فى العهد الجديد فقد ناقشه تلش في كتابه" اللاهوت النسقى " تحت عنوان " دلالات تناهى يسوع. " ولقد أوضح تلش هذا العنصر علي النحو التالي : " لقد أكدت صورة يسوع باعتباره المسيح فى العهد الجديد على تناهيه بدرجة كبيرة . فهو قد تعرض ، باعتباره موجودا متناهيا ، للطابع العارض الذى يتصف به كل شئ يتمتع بالوجود .. لقد كان عليه أن يموت وأن يحس بالقلق على أن مآله إلى الموت . لقد وصف واضعوا الاناجيل (الأسفار) الاربعة هذا القلق بطريقة مثيرة .. لقد احس ، مثله مثل اى انسان آخر ، بتهديد انتصار اللاوجود على الوجود .. لقد احس ، مثله مثل أى إنسان آخر ، بافتقاره إلى مكان محدد . فكان يبدو منذ ميلاده غريبا وشريدا في عالمه. لقد أحس بعدم أمان فزيقى ، واجتماعى ، وعقلى ، وكان فقيرا ، ولفظه شعبه . وفى محيط علاقته بالآخرين، تجلي تناهيه فى شعوره بالوحدة والانعزال عن الجمهور وعن أقاربه وحوارييه . لقد كافح كى يجعلهم يفهمون ، ولكنه لم ينجح فى ذلك طوال حياته . ورغبته الدائمة فى السولتيود توضح أن حياته اليومية كانت مليئة باهتمامات متناهية متنوعة ناجمة عن ملاقاته للعالم . وفى نفس الوقت تأثر بعمق ببؤس الجمهور وببؤس كل شخص يتجه إليه . لقد قبلهم ، حتى وإن كانوا سيعارضونه فيما بعد . لقد شعر بكل التوترات الناجمة عن انتماء كل فرد متناهى لذاته واثبت استحالة النفاذ إلى مركز أى شخص آخر . وفيما يتعلق بالحقيقة فى ذاتها، يدخل فى ذلك حقيقة الاشياء والاشخاص ، نجد أنه كان يبدى شيئا من عدم اليقين فى احكامه ، وكان معرضا

---

1) Ibid., PP. 130- 131.

لمخاطر الخطأ ، وكان يتمتع بقوة محدودة ، وكان معرضا لتقلبات الحياة .. إن التناهي يتضمن القابلية للخطأ ، والخطأ ينتمي إلى مشاركة المسيح فى الازمة الوجودية للانسان . إن الخطأ يتبدي في مفهومه القديم للكون ، وفى حكمه على الناس ، وفى تفسيره للحظة التاريخية وفى تحليلاته للبعث الاخروى. وإذا نظرنا فى النهاية إلى علاقته بذاته ، نستطيع أن نشير من جديد إلى ما سبق أن ذكرناه عن حقيقة اغراءاته. فهذه الاغراءات تفترض سلفا الحاجة والرغبة . ويمكننا أن نشير أيضا إلى شكه فى عمله كمسيح ، وإلى تردده في قبول لقب المسيح ، وفوق هذا وذاك ، إلى إحساسه أن الله تركه وحيدا دون أن يتدخل ، كما كان منتظرا منه ، فى حادثة الصلب . كل ذلك ينتمى إلى وصف تناهي يسوع باعتباره المسيح ويتمتع بمكانة فى صورته الكلية . هذا التناهي يعد عنصرا إلى جانب عناصر اخرى ، ولكنه عنصر يتحتم تأكيده ضد أولئك الذين ينسبون إليه قدرة كلية ، وعلما كليا ، وحضورا كليا ، ودهرية (او أبدية) . فهذا الموقف الذى يتخذه أولئك الذين ينسبون إليه كل ذلك ينفي عن يسوع حقيقة تناهيه وينفي أيضا حقيقة مشاركته فى الوجود".(١)

أما العنصر الثالث من عناصر صورة يسوع باعتباره المسيح التى جاءت فى العهد الجديد فقد ناقشه تلش فى " لا هوته النسقى " تحت عنوان " مشاركة يسوع فى العنصر المأساوي فى الوجود ". وهو يستهل مناقشته لهذا العنصر بطرح هذه التساؤلات كي يجيب عليها . " كيف يمكن لحامل الوجود الجديد أن يتورط فى العنصر المأساوى للحياة ؟ ماهي صلته بذلك الغموض الذى يتسم به الذنب المأساوى ؟ وما هى صلته بالنتائج المأساوية المترتبة على وجوده ، يدخل فى ذلك أفعاله وقراراته ، بشأن أولئك الذين معه أو بشأن أولئك الذين ليسوا معه أو بشأن الذين ليسوا معه وليسوا ضده ؟".(٢) ثم قدم تلش إجابته على هذه الاسئلة من خلال احتكامه لامثلة أو لشواهد

1) Ibid., PP. 131-132.
2) Ibid., P. 132.

أو احداث حدثت بالفعل ." والمثال الاول الذى يعدأهم الامثلة من الناحية التاريخية فى هذا الشأن هو"، كما يقول تلش ، " صراع يسوع مع قادة شعبه ."(١) هنا يقول تلش انه طالما أن صراع يسوع مع هؤلاء القادة هو الذى جعلهم يترددون فى الذنب ، " فإن هذا يعنى أن يسوع نفسه قد تورط في العنصر المأساوى للذنب ."(٢) هذا يعنى أنه طالما أن يسوع يعد إلى حد ما مسئولا عن ذلك، فإن هذا يعنى أنه مذنب لكونه مسئولا عن ذلك . ولكن على الرغم من إقرار تلش لذلك ، إلا أنه يؤكد فى نفس الوقت " أن عنصر الذنب هذا لم يمس علاقة يسوع بالله. إنه لم يفض إلى الاغتراب . انه لم يمزق مركزه الشخصى . بل هو دلالة على مشاركته فى الاغتراب الوجودى .. لقد كانت رؤية عميقة حول العنصر المأساوى للذنب تلك التى قدمها كيركيجورد عندما رفض إقرار وجهة النظر التى تقول إن أى فرد لديه الحق فى أن يدع الآخرين يقتلونه من أجل الحقيقة . إن من يفعل ذلك يتحتم عليه أن يعلم أنه يغدو مسئولا على نحو مأساوى عن ذنب أولئك الذين يدعهم يقتلونه ."(٣) أما المثال الآخر الذي يقدمه تلش هنا فهو يتصل بعلاقة يسوع بيهوذا . فطبقا لقصة العهد الجديد ، نجد أن يسوع كان يعرف مقدما أن يهوذا سيخونه وأن هذه الخيانة ستكون السبب فى موته . وطالما أن يسوع كان يعرف ذلك مقدما ، وطالما أنه لم يمنعه من ذلك وتركه يفعله ، فإن هذا يعنى أن يسوع نفسه اقترف ذنبا مأساويا . لقد ساهم في توريط يهوذا فى الذنب، ولهذا السبب يكون يسوع مذنبا أيضا. إنه مذنب لكونه مسئولا عن ذنب يهوذا ، لانه " لو لم يشأ يسوع حدوث ذلك، لكان من الممكن الايحدث ."(٤) ولكن على الرغم من إقرار تلش لهذا الذنب ، إلا أنه يؤكد أيضا وفى نفس الوقت أن هذا الذنب ، مثله فى ذلك مثل

1) Ibid., Loc.cit.
2) Ibid., P. 133.
3) Ibid., Loc.cit.
4) Ibid., Loc.cit.

،الذنب السابق ، لم يمس علاقة يسوع الشخصية بالله ، بل هو دلالة علي مشاركته في الاغتراب الوجودي.

هنا يجب أن نوجه الانتباه إلى حقيقة على قدر كبير من الاهمية مؤداها انه إذا كان تلش قرر فيما سبق ان صورة يسوع باعتباره المسيح التى جاءت فى العهد الجديد تقهر الدلالات الرئيسية للاغتراب (اللاايمان ، والهيوبرس ، والكونكيوبسنس)، فهو يقرر هنا ان هذه الصورة " لا تزيل التناهي والقلق ، والغموض والتراجيديا ، ولكنها تأخذ سلبيات الوجود إلى حيث الوحدة غير المتصدعة مع الله . فالقلق على الموت لايزول ، ولكنه يؤخذ إلى حيث المشاركة فى 'ارادة الله' ، أعنى ، في العناية الالهية . وتشرده وعدم امانه الفيزيقى ، والاجتماعى ، والعقلي لا ينمحيان بل بالاحري يتزايدان حتي اللحظة الاخيرة. ومع ذلك فهما يقبلان من خلال قوة المشاركة فى 'مكان مفارق' ، ليس هو بمكان ما فى حقيقة الامر بل هو الاساس الابدى لكل مكان ولكل لحظة فى الزمان . وشعوره بالوحدة وكذا محاولاته المحبطة لجعل أولئك الذين جاء من أجلهم يتقبلونه تقبلا إيمانيا لاتنتهي فجأة بنجاح حاسم ، بل تؤخذ إلى حيث القبول الالهى لذلك الذى يعارض الله .. فمن خلال وحدته مع الله تمتع يسوع بوحدة مع أولئك الذين انفصلوا عنه وعن بعضهم البعض بواسطة انتماء ذاتى متناه وتحجب ذاتي وجودى . كما أن الخطأ والشك لم يزولا بل أخذا إلى حيث المشاركة فى الحياة الالهية ومن ثم أخذا بطريق غير مباشر إلى حيث المشاركة فى العلم الكلى الالهى . إن الخطأ والحقيقة يؤخذان إلى حيث الحقيقة المفارقة. ولهذا ، لانجد اعراضا لكبت الشك فى صورة يسوع باعتباره المسيح . إن أو لئك الذين لايستطيعون السمو بشكوكهم إلى حيث الحقيقة التى تتجاوز كل حقيقة متناهية يتحتم عليهم كبت شكوكهم . إنهم يصبحون متعصبين بحكم الظروف . ومع ذلك ليست هناك أى آثار للتعصب فى صورة الكتاب المقدس . إن يسوع لم يزعم أن رأيه المتناهى يتمتع باليقين المطلق. وعارض الاتجاه المتعصب الذى اتخذه حواريوه تجاه أولئك الذين لم يتابعوه . ومن خلال قوة

يقين يتجاوز اليقين واللايقين المتعلق بمسائل الدين والحياة الدنيوية ، قبل يسوع عدم اليقين كعنصر من عناصر تناهيه . هذا يشير أيضا إلى شكه في عمله كمسيح – ذلك الشك الذى وصل ذروته فى حادثة الصلب ولم يحطم وحدته مع الله . هذه هى صورة الوجود الجديد الذى تجلى فى يسوع باعتباره المسيح . انها ليست صورة لشخص آلى ، نصفه إنسانى والنصف الآخر الهى ، لشخص لا يتصف بالاغراء الخطير ، والنضال الحقيقى ، والتورط المأساوى فى غموض الحياة ، بل هى ، على النقيض من ذلك ، صورة لحياة شخص عرض نفسه لسائر نتائج الاغتراب الوجودى ولكنه قهر الاغتراب فى داخله واحتفظ بوحدة دائمة مع الله . ومن خلال هذه الوحدة قبل سلبيات الوجود (المتناهى) دون أن يزيلها . وهو فعل ذلك من خلال تجاوزه لهذه السلبيات بواسطة قوة هذه الوحدة . هذا هو الوجود الجديد الذى تجلى فى يسوع باعتباره المسيح وكما جاءت فى الكتاب المقدس ."(١) هذا النص يوضح ، باختصار شديد ، رأى تلش الذى مؤداه أن موقف سائر البشر يختلف عن موقف يسوع باعتباره المسيح من سلبيات التناهى . فإذا كان التناهى يجعل الانسان ، كما رأينا فى الفصل السابق ، عرضة ليس فقط لقلق مدمر بل أيضا لسلبيات أخرى مدمرة كالشعور بالوحدة وعدم الأمان والموت ، فإن الأمر يكون مختلفا تماما فى حالة يسوع . فعلى الرغم من تعرضه لأوضاع الاغتراب ، إلا أن وعيه بتناهيه لم يجعله عرضة لسلبياته المدمرة. لقد قهر هذه السلبيات من خلال قوة وحدته مع الله ، ولهذا السبب لم تكن هذه السلبيات مدمرة بالنسبة له .

تجدر الاشارة هنا إلى أن تلش يعارض وجهة النظر التى تقول " إن يسوع باعتباره المسيح هو عبارة عن وحدة شخصية تتألف من طبيعتين احداهما إلهية والاخرى انسانية."(٢) والاسباب التى أدت به إلى معارضة هذا الرأى تنحصر فى

1) Ibid., PP. 134- 135.
2) Ibid., P. 148.

سببين . الأول هو أن يسوع يتمتع بحرية متناهية . "لقد خلق متمتعا ، مثله فى ذلك مثل أى إنسان آخر، بحرية متناهية."(١) ولكن على الرغم من أن يسوع يتمتع كسائر البشر بحرية متناهية ، إلا أنه يختلف عن سائر البشر من حيث كونه لم يستسلم مطلقا للاغتراب . "هذا الفارق يجعل تطبيق كلمة طبيعة على يسوع باعتباره المسيح على نحو مماثل لتطبيقها على سائر الموجودات الانسانية أمرا مستحيلا ."(٢) اما السبب الآخر فهو أنه يستحيل من سائر الاعتبارات تطبيق كلمة طبيعة على الله ، وذلك لأن "الله مبدع على نحو أبدى."(٣) ومن ثم فهو يتجاوز كل طبيعة أو ماهية .(٤) في ضوء ذلك راح تلش يقرر انه طالما أن الرؤية التى تقول ان يسوع باعتباره المسيح هو وحدة شخصية تتألف من طبيعة إلهية وطبيعة إنسانية هى رؤية غير صائبة ، فإن ذلك يحتم استبدال هذه الرؤية بالتأكيد الذى مؤداه أن يسوع هو الانسان الوحيد " الذى أصبحت من خلاله الوحدة الابدية بين الله والانسان حقيقة تاريخية .. إننا نستبدل مفهوم 'الطبيعة الالهية' غير المناسب بمفهوم 'وحدة الله الانسان الابدية' أو بمفهوم 'الالوهية الانسانية الابدية'."(٥)

فى ضوء كل ما جاء من وصف تيلشى لصورة يسوع باعتباره المسيح التى جاءت فى العهد الجديد ، يمكن القول ان موقفه يتلخص في الآتى : إن فشل سائر محاولات الخلاص الذاتى قد أفضى إلى الحاجة إلى وجود جديد ، ومن ثم أضحت البشرية كلها تتوقع ظهور وجود جديد يمكن للبشر من خلاله أن يعيدوا تأسيس وحدتهم مع الله وأن يقهروا اغترابهم عن طبيعتهم الماهوية . هذه التوقعات انحصرت فى نوعين أحدهما هو النوع اللاتاريخى أو الرأسى أما الاخر فهو النوع التاريخي أو الافقى . ولقد وجد تلش أن الوجود الجديد الذى تجلى فى يسوع باعتباره المسيح يفى بكلا التوقعين ومن ثم فهو يصلح لسائر البشر . إنه الوجود الجديد الذي يستطيع سائر البشر من خلاله إعادة تأسيس وحدتهم مع الله وقهر اغترابهم عن الماهية . هذا

1) Ibid., P. 147.
2) Ibid., Loc. cit.
3) Ibid., Loc .c it.
4) Ibid., Loc .c it.
5) Ibid., P. 148.

يحدث لكل من يشارك ، من خلال الايمان ، في الوجود الجديد الذى تجلى فى يسوع باعتباره المسيح ، وذلك لان هذا الوجود الجديد يمثل ظهور الوحدة الماهوية بين الله والانسان فى ظل أوضاع الوجود، تلك الوحدة التى قهرت الهوة بين الماهية والوجود . وذلك لم يحدث إلابعد أن عرض يسوع نفسه لاوضاع الاغتراب الوجودى ، نظرا لان ذلك كان الشرط المسبق ، إن صح التعبير ، لقهر ذلك الاغتراب من خلال قوة وحدته التى لم تتصدع أبدا مع الله . فمن خلال قوة هذه الوحدة قهر يسوع باعتباره المسيح عدم الايمان ، والهيوبرس ، والكونكيوبسنس . ومن خلال قوة نفس هذه الوحدة لم يقاس من السلبيات المدمرة للتناهى التى عايشها . وهو ، من هذا الاعتبار ، يختلف عن كل اولئك الذين يعيشون فى ظل اوضاع الاغتراب الوجودى ويقاسون من السلبيات المدمرة للتناهى . إن هؤلاء البشر لن يستطيعوا قهر دلالات حالتهم المغتربة وإنقاذ انفسهم من السلبيات المدمرة للتناهى إلا من خلال مشاركتهم ، من خلال الايمان ، فى الوجود الجديد الذى تجلى فى يسوع باعتباره المسيح .

غير أن وصف تلش لصورة يسوع باعتباره المسيح التى جاءت في العهد الجديد لم يتوقف عند هذا الحد ، وذلك لانه يرى أن الرمزين الرئيسيين فى العهد الجديد – رمزالصلب ورمز القيام من الموت– يؤكدان النقطتين اللتين تحدثنا عنهما فيما سبق ، أعنى ، تعرض يسوع الكامل لاوضاع الاغتراب الوجودى وقهره لتلك الاوضاع .فرمز الصلب يوضح تعرض ذلك الذى هو حامل الوجود الجديد لاوضاع الاغتراب الوجودى.[١] أما رمز القيام من الموت فيشير إلى " الوجود الجديد الذى تبدى فى يسوع باعتباره المسيح باعتباره وجودا منتصرا على الاغتراب الوجودى الذي اخضع له نفسه . تلك هي الاهمية العامة لهذين الرمزين ."[٢] .

---

1) Ibid., PP. 158- 159.
2) Ibid., P. 159.

وفضلا عن ذلك يرى تلش أن قصة الصلب هى عبارة عن رمز أو أسطورة . "إنها أسطورة حامل الدهر الجديد الذى يقاسى الموت كمتهم وكعبد فى ظل قوى ذلك الدهر القديم الذى جاء أصلا ليقهره."[١] غير أن تلش يؤكد فى نفس الوقت أن "الصلب ، مهما كانت ظروفه التاريخية ، هو رمز يرتكز على حقيقة."[٢] هذا يعنى أن تلش يرى أن قصة الصلب هى قصة تنطوى على عنصرين مختلفين . العنصر الاول هو العنصر الرمزى ، أما العنصر الثانى فهو العنصر الحقيقى أو الواقعى أو المتحقق بالفعل . " فبدون العنصر الحقيقى "، هكذا يقول تلش ، " ما شارك المسيح فى الوجود وما كان بالتالى المسيح ."[٣] هنا يشير تلش إلى صعوبة مرتبطة دوما " بالتقارير المختلفة والمتناقضة في الغالب عن الصلب ."[٤] هذه الصعوبة هى أن قصة الصلب وردت بطرق مختلفة ومتناقضة بل وخرافية ، الامر الذى يجعل عملية التحديد الدقيق لطبيعة الحقيقة التاريخية التى تكمن وراءها عملية صعبة ان لم تكن مستحيلة . ولكن تلش يؤكد فى نفس الوقت أن هذه الصعوبة لا تشكل أى مشكلة بالنسبة للايمان . فالايمان ليس بحاجة إلى أن يهتم بهذه المشكلة ، وذلك لانه يجب أن يهتم فقط بصلب المسألة برمتها أعنى " بالعنصر الحقيقى الوحيد فى قصة الصلب الذى يتمتع بالايمان اليقينى المباشر ."[٥] هذا العنصر الحقيقى الوحيد هو أن القصة تشير إلى تعرض يسوع باعتباره المسيح للنتائج المدمرة للاغتراب الوجودى . إنه ، بتعبير تلش نفسه ، "استسلام ذلك الذى لقب بالمسيح للنتيجة المطلقة للوجود ، أعنى ، الموت فى ظل اوضاع الاغتراب . وكل شئ خلاف ذلك هو مسألة احتمالية تاريخية ، تنجم عن تفسير خرافي."[٦]

---

1) Ibid., PP. 153- 154 .
2) Ibid., P. 154.
3) Ibid., Loc. cit
4) Ibid., P. 155.
5) Ibid., Loc. cit .
6) Ibid., Loc.cit.

إن تلش يتعامل مع رمز أو أسطورة " القيام من الموت " بطريقة تشبه إلى حد ما تعامله مع رمز أو اسطورة الصلب ، بمعنى انه يرى أن رمز " القيام من الموت " ينطوى ، مثله في ذلك مثل رمز الصلب ، على عنصر رمزى وعلى عنصر حقيقى . غير أن تلش يوجه الانظار هنا إلى أن هناك فارقا نوعيا بين الاثنين . هذا الفارق هو " بينما أن قصص الصلب تشير باحتمالية كبيرة إلى حادثة وقعت فى وضح النهار وتحت مرأى الجميع ، تلقى قصص 'القيام من الموت' ستارا من الغموض العميق حول الحادثة . فالحادثة الاولي هى واقعة ذات احتمالية عالية ، أما الحادثة الاخيرة فهي تجربة غامضة لقلة قليلة ."(١) ولكن على الرغم من أن تلش يقر هكذا أن هذه الحادثة هى حادثة غامضة لم يطلع عليها سوى نفر قليل ، إلا أنه يصر فى نفس الوقت على أنها تتمتع بجانب حقيقى ." هذا العنصر الحقيقى متضمن بالضرورة فى رمز 'القيام من الموت' (كما هو متضمن فى رمز الصلب) ."(٢) ولكن على الرغم من أن تلش يقر أن محاولة البحث التاريخي لتوضيح هذا العنصر الحقيقى في ضوء المادة الخرافية والاسطورية المتعلقة به هي محاولة مشروعة ، إلا أنه يؤكد في نفس الوقت أن البحث التاريخى " لن يصل إلا إلى نتيجة محتملة ."(٣) فالبحث التاريخى، هكذا يقول تلش ، لن يتمكن من تقديم شيئ يقينى فى هذا الصدد ، والذى يمكنه أن يفعل ذلك هو الايمان فقط لاغير. " فالايمان يمنح التيقن من انتصار المسيح على النتيجة المطلقة للاغتراب الوجودى الذى اخضع له نفسه . والايمان يستطيع أن يمنح ذلك التيقن وذلك لان الايمان نفسه يرتكز عليه. فالايمان يرتكز على التجربة التى تستحوذ فيها على المرء قوة الوجود الجديد الذى من خلاله يتم قهر النتائج المدمرة للاغتراب . إن تيقن المرء الشخصى من انتصاره على موت الاغتراب الوجودي هو الذى يخلق التيقن من 'قيام

---

1) Ibid., P. 153
2) Ibid., P. 155.
3) Ibid., Loc. cit.

المسيح' باعتباره حقيقة ورمزا، أما القول بأن هذا التيقن يأتى عن طريق قبول سلطة دينية أو عن طريق البحث التاريخى فهو قول لا أساس له من الصحة . ففى خارج نطاق التيقن الشخصى لا يوجد تيقن على الاطلاق بل يوجد دوما احتمال ، يكون ضئيلا فى أغلب الأحيان ، وعاليا فى أحيان قليلة ".[١]

من هذا المنظور ينقد تلش سائر " النظريات التى حاولت أن تجعل حادثة 'القيام من الموت' حادثة محتملة. "[٢] هذه النظريات يحصرها تلش في ثلاث نظريات هى النظرية الفيزيقية أو الجسدية أو المادية physical ، والنظرية الروحية ، والنظرية السيكولوجية أو النفسية . والنظرية الفيزيقية هى ، كما يقول تلش ، " أكثر النظريات بدائية ، واكثرها جمالا من الناحية التعبيرية .. هذه القصة وردت فى سياق قصة المقبرة التي وجدتها النساء خالية فى صباح عيد الفصح . ومصادر هذه القصة هى بالاحرى مصادر متأخرة ومشكوك فيها ، ولا توجد أية إشارة إليها فى التراث السابق على تلك المصادر والذى يتناول حادثة ' قيام المسيح من بين الأموات' ، أعنى، فى Corinthians الفصل رقم ١٥ ."[٣] هذا يعنى أن تلش يشك فى صحة هذه النظرية لانها مستقاة فى رأيه من مصادر متأخرة ومشكوك فيها . هذا بالاضافة إلى أنه يرى أن هذه النظرية هى نظرية خاطئة لأنها تنزع إلى تفسير حادثة " القيام من الموت " من خلال مقولات فيزيقية أو جسدية تطابق هذه الحادثة مع حضور أو عدم حضور جسد فيزيقى ، وهذا يعد بالامر المحال ويفضى إلى تساؤلات فيزيقية وكيميائية يستحيل الاجابة عليها . هذا المعنى متضمن فى عبارة تلش التالية التى تقول إن هذه النظرية تعد محاولة " لتعقل حادثة القيام من الموت، عن طريق تفسيرها بمقولات فيزيقية (جسدية) تطابق 'القيام من الموت' مع حضور او غياب جسد فيزيقى . هذا يفضى إلى

---

1) Ibid., Loc . cit.
2) Ibid., Loc .cit.
3) Ibid., Loc. cit.

إثارة تساؤل يستحيل الاجابة عليه . هذا التساؤل هو : ماذا حدث للاجزاء التى تشكل جسد يسوع الناصرى ؟ ونظرا لان هذا التساؤل هو تساؤل يستحيل الاجابة عليه فانه لايفضى إلا إلى التجديف على الله (او الكفر blasphemy)."(١)

أما النظرية الثانية التى لا يوافق عليها تلش فهى النظرية الروحية . هذه النظرية تتحدث عن تجلى روح الرجل يسوع لاتباعه . وتلش يعتبر هذه النظرية نظرية خاطئة وذلك لانها تتجاهل الجانب الحقيقى فى حادثة القيام من الموت . هذا النقد متضمن فى نص تلش التالى الذى يقول :" ان المحاولة الثانية لسبر غور الجانب الحقيقى فى حادثة القيام من الموت هى المحاولة الروحية . وهى تعتمد على مظاهر القيام من الموت التى دونها بولس . وهي تفسر تلك المظاهر بأنها تجليات لروح الرجل يسوع لأتباعه ، وتماثل تماما التجليات الذاتية لأرواح الموتى فى التجارب الروحية . ومن الواضح تماما أن هذا التفسير لا علاقة له بقيام المسيح من الموت بل هو محاولة لاثبات الخلود العام للروح والزعم بأنها تتمتع بقدرة عامة على التجلى فى موجود بعد موتها . ان التجارب الروحية قد تكون تجاربا صادقة او غير صادقة. وحتى إذا كانت صادقة ، فإنها لا تستطيع تفسير الجانب الحقيقى لقيام المسيح من الموت ، ذلك الجانب الذى عبر عنه بطريقة رمزية تشير إلى ظهور شخصية بأكملها مرة أخرى، يدخل في ذلك الجانب الجسدي من كينونته. هذا التجلى الاخير هو التجلى المعروف والمعترف به وهو الذى يبطل ادعاء النظرية الروحية التي تزعم أن تجليه كان على هيئة 'روح بلا جسد'". (٢)

أما النظرية الثالثة التى يرفضها تلش فهى النظرية السيكولوجية . والاسباب التى دعته إلى رفض هذه النظرية ساقها فى النص التالى الذى يقول " ان المحاولة الثالثة لسبر غور الجانب الحقيقى فى حادثة القيام من الموت هى المحاولة السيكولوجية. هذه المحاولة تعد اسهل الطرق واكثرها قبولا لوصف العنصر الحقيقى فى القيام من الموت. فالقيام من الموت نظر اليه هنا على انه حادثة باطنية فى اذهان المشايعين ليسوع. ان وصف بولس للتجارب الخاصة بالقيام من الموت (يدخل فى ذلك تجربته

1) Ibid., PP. 155-156 .
2) Ibid., P. 156

هو) يرتكز على التفسير السيكولوجي. وكلمات بولس ، مثلها في ذلك مثل قصة تحوله، تشير - هذا اذا استبعدنا التفسير الفيزيقي - إلي شئ حدث في أذهان أولئك الذين عايشوا التجارب . هذا لايعني ضمنا أن الحادثة نفسها كانت مجرد حادثة سيكولوجية ، أعني، معتمدة كلية على عناصر سيكولوجية في أذهان أولئك الذين يذكرهم بولس .. فالنظرية السيكولوجية تغفل حقيقة الحادثة المفترضة سلفا في الرمز - حادثة قيام المسيح من الموت.(١)

من هنا انتهى تلش إلى أن سائر النظريات التى حاولت أن تجعل حادثة القيام من الموت حادثة محتملة هى نظريات خاطئة . هذا هو السبب الذى جعله يتبنى نظرية شخصية. هذه النظرية أطلق عليها اسم نظرية الاسترداد Restitution. (٢) وهو يعتبرها أقرب النظريات إلى الحقيقة . هذه النظرية، هكذا يقول تلش ، تؤكد بصفة خاصة على العنصر السلبى فى حادثة القيام من الموت ، والذى صور فى سائر القصص الرمزية المتعلقة بهذه الحادثة باعتباره عنصرا تم قهره . هذا العنصر السلبى هو " اختفاء ذلك الذى كان وجوده هو الوجود الجديد."(٣) هذا هو العنصر السلبى فى حادثة القيام من الموت الذى يتعامل معه تلش هنا ، انه العنصر المتعلق باختفاء - وذلك حدث من خلال الموت - ذلك الذى كان وجوده هو الوجود الجديد وتحوله إلى ماض لايذكر إلابمقدار ما تسمح به حدود الذاكرة. هذا الاختفاء ، هكذا يوضح تلش ، سبب توترا بين حوارييه. لقد تبادر لهم أنه " طالما أن قهر التلاشى (الاختفاء) يعد امرا جوهريا بالنسبة للوجود الجديد ، وطالما أن حامله قد تلاشى ، فإن هذا يعنى أنه من الجائز أن حامله لم يكن هو يسوع. وفى نفس الوقت وجدوا أن قوة وجوده قد أثرت عليهم باعتبارها قوة الوجود الجديد بطريقة لاتنمحى."(٤) هنا يشير تلش إلى

1) Ibid., Loc. cit.
2) Ibid., PP. 156 -168.
3) Ibid., P. 156.
4) Ibid., P. 157.

"شئ فريد حدث من خلال هذا التوتر . فمن خلال تجربة وجدانية ، اصبحت الصورة المتعينة ليسوع الناصرى متحدة على نحو لايقبل الانفصال مع حقيقة الوجود الجديد. فهو يكون حاضرا حيثما يكون الوجود الجديد حاضرا . فالموت لم يستطع دفعه إلى الماضى ....هذا الحضور ... يتمتع بطابع الحضور الروحى ... هذه الحادثة حدثت اول ما حدثت لبعض اتباعه الذين فروا إلى جبل الجليل إبان الساعات الاولى لاعدامه ، ثم حدثت بعد ذلك لآخرين كثيرين ، ثم حدثت لبولس ، ثم لكل من يستشعر حضوره الحى فى التو واللحظة فى كل عصر من العصور . هذه هى الحادثة. لقد فسرت من خلال رمز القيام من الموت ."(١) هكذا اعتقد تلش أن نظريته قهرت العنصر السلبى فى حادثة القيام من الموت ، عن طريق استرداد ذلك الذى كان هو حامل الوجود الجديد إلى حيث الوحدة المطلقة مع الوجود الجديد ذاته وإلى حيث حضورهما الدائم معا . "فطبقا لهذه النظرية ، يكون القيام من الموت إسترداداً ليسوع باعتباره المسيح ، استردادا يضرب بجذوره فى الوحدة الشخصية بين يسوع والله وفى تأثير هذه الوحدة على اذهان الحواريين."(٢) هنا يجب أن نشير إلى حقيقة مؤداها انه على الرغم من أن تلش يعتقد أن نظريته هذه هى اقرب النظريات إلى الحقيقة ، إلا أنه يقر فى نفس الوقت أن هذه النظرية هى ، مثلها فى ذلك مثل سائر النظريات السابقة ، نظرية محتملة بمعنى انها لاتتمتع بصفة اليقين المطلق، ولقد عبر تلش عن ذلك على النحو التالى :"على الرغم من أننى مقتنع أن نظرية الاسترداد هى اقرب النظريات إلى الحقيقة، إلا أنه يتحتم النظر إليها على انها مجرد نظرية . انها تظل فى طى الاحتمال ولا تتمتع باليقين الايمانى. فالايمان يمنح التيقن من أن صورة المسيح فى الاناجيل هى عبارة عن حياة شخصية تجلى فيها الوجود الجديد بكامله وان موت يسوع الناصرى لم يستطع فصل الوجود الجديد عن صورة حامله. إذا كان أصحاب المذهب الفيزيقي واصحاب المذهب الروحى الذين تمسكوا بحرفية النص لا يقتنعون بهذا الحل ، فلا

---

1) Ibid., Loc. cit.
2) Ibid., Loc. cit.

يمكن لاحد أن يجبرهم على قبوله باسم الايمان غير انه قد يكون بامكانهم الوثوق فى أن إتجاه العهد الجديد ، وخاصة اتجاه الحوارى بولس الذى لا يتمسك بحرفية النص ، يبرر نظرية الاسترداد."(١) من هنا يمكن القول ان نظرية الاسترداد تهتم " بالتأكيد الوجدانى للوحدة غير المتحطمة بين الوجود الجديد وحامله ، يسوع الناصرى . فهما ينتميان إلى بعضهما البعض انتماء أبديا ."(٢) .

اذا كان تلش يرى أن رمز الصلب ورمز القيام من الموت هما الرمزان الرئيسيان فى صورة يسوع باعتباره المسيح التى جاءت فى العهد الجديد - نظرا لأن الرمز الأول يشير إلى تعرض ذلك الذى هو حامل الوجود الجديد لنتائج الازمة الانسانية أى الموت فى ظل اوضاع الاغتراب الوجودى، فى حين أن الرمز الثانى يشير إلى انتصاره عليه وعلى كل تلك الاوضاع - فهو يرى ايضا أن هناك رموزا ثانوية اخرى تعضد هذين الرمزين . وهو يمهد لايضاح الرموز التى تعضد حادثة الصلب بقوله " ان قصة صلب يسوع باعتباره المسيح ليست تقريرا عن حادثة منعزلة فى حياته بل تقريرا عن حادثة كانت تتجه إليها قصة حياته كلها بل وتستمد منها سائر الاحداث الاخرى معناها. والمعنى المستمد من سائر تلك الاحداث هو أن ذلك الذى هو المسيح قد اخضع نفسه للسلبيات المطلقة للوجود ولم تستطع تلك السلبيات فصله عن وحدته مع الله. وعلى هذا نجد فى العهد الجديد رموزا أخرى تشير إلى وكذا تعضد الرمز الرئيسى الذى هو صلب يسوع باعتباره المسيح ."(٣) هذا يعنى أن تلش يرى أن حادثة الصلب لم تكن مجرد حادثة منعزلة أو قائمة بذاتها فى حياة يسوع. لقد كانت حياته كلها موجهة ، على العكس ، نحو هذه الحادثة الرئيسية بمعنى ان نمط سير حياته كان يسير بالضرورة فى إتجاه هذه الحادثة ، ولهذا السبب كشفت حياته عن احداث ثانوية اخرى تشير، مثلها فى ذلك مثل حادثة الصلب الرئيسية، إلى خضوع وتعرض يسوع باعتباره المسيح لسلبيات الوجود وإلى إحتفاظه ، رغما عن هذة السلبيات ، بوحدته مع

1) Ibid., P. 158.
2) Ibid., P. 157 .
3) Ibid., P. 158.

الله هذه الأحداث هى التي يطلق عليها تلش اسم الرموز الثانوية التى تشير إلى وكذا تعضد الرمز الرئيسى أو صلب يسوع باعتباره المسيح . وعن هذه الرموز ، يقول تلش "لقد عبر بولس عن فكرة اخضاع الذات بلغة اسطـورية وذلــك فى الفصل الثانى من Philippians . فالمسيح السابق على الوجود Pre-existent تخلى عن شكله الالهى ، واصبح خادما، ومات ميتــة عبــد. هــذه الــرمزية تدمج الوجود القبلــى بالخضــــوع الــذاتى . وهـــى تعضــد الــرمز الرئـيسى الــذى هــو رمز الصلب. غير انه يستحيل أن تفهم هذه الرمزية فهما حرفيا على أنها حادثة حدثت فى وقت ما فى مكان سماوى ما . نفس هذه الفكرة تم التعبير عنها بلغة خرافية من خلال قصص مولد المسيح فى بيت لحم، ورقاده فى المهد ، وهروبه إلى مصر ، والتهديد المبكر لحياته على أيدى القوى السياسية. والاوصاف التى قدمت لخضوعه للتناهى ومقولاته تمهد ايضا وكذا تعضد المعنى الرمزى للصلب. فالكثير من الاوصاف ، يدخل فى ذلك التوتر بين كرامته المسيحية والأحوال الوضيعة لوجوده، تبين 'خضوعه' للوجود . وكل ذلك يصل إلى ذروته فى حديقة جيثسمان Gethsemane حيث قتل ودفن . كل هذه السمات، التى يسهل مضاعفتها والتوسع فيها ، تلخصت فى رمز الصلب . والصلب يجب الايفصل عن هذه السمات او الرموز الثانوية ، كما يجب تفسير هذه الرموز على انها دلالات على خضوع ذلك الذى تجلى من خلاله الوجود الجديد لأوضاع الاغتراب الوجودى . وسواء كانت هذه الدلالات دلالات اسطورية ، او خرافية ، أو مزيج منهما ، فهى فى حد ذاتها ، مثلها فى ذلك مثل الصلب الذى تعضده هذه الرموز ، لاتتمتع بالاهمية كما تدل على ذلك صورة الكتاب المقدس . انها تتمتع بالأهمية من خلال قدرتها على توضيح خضوع ذلك الذى هو حامل الوجود الجديد للبنيات التحطيمية للوجود القديم . انها رموز للمفارقة الالهية المتعلقة بظهور الوحدة الأبدية بين الله والانسان داخل الاغتراب الوجودى ."(١)

1) Ibid., PP. 158 -159.

نفس الامر ينطبق على رمز القيام من الموت ." فقصة قيام المسيح من الموت ، مثلها في ذلك مثل قصة الصلب "، هكذا يقول تلش ،" ليست مجرد تقرير عن حادثة منعزلة حدثت للمسيح بعد وفاته. إنها تقرير عن الحادثة التى حدثت من قبل من خلال عدد كبير من الاحداث ، والتى أكدت هذه الاحداث بالمثل . فالقيام من الموت ، وكذا الرموز التاريخية والخرافية والاسطورية التى تعضده ، توضح الوجود الجديد الذى تجلى في يسوع باعتباره المسيح باعتباره وجودا منتصرا على الاغتراب الوجودى الذى اخضع له نفسه. تلك هى الاهمية العامة لهذه الرموز."[1] هذا يعنى أن تلش يرى أن حادثة القيام من الموت لم تكن حادثة منعزلة او قائمة بذاتها في حياة يسوع باعتباره المسيح. لقد كانت حياته كلها موجهة نحو هذه الحادثة ، والدليل على ذلك أن هناك احداثا ثانوية اخرى فى حياة يسوع كانت بمثابة تمهيد وإيضاح وتعضيد لهذه الحادثة الرئيسية، ومن ثم جاءت الحادثة الاخيرة تتويجا للاحداث الثانوية التمهيدية . وسائر الأحداث ، يدخل فى ذلك الحدث الأخير ، توضح الوجود الجديد باعتباره وجودا منتصرا على الاغتراب الوجودى الذى اخضع له نفسه . ومن بين الرموز الثانوية التى تعضد رمز القيام من الموت ، يذكر تلش أول مايذكر أن " قصة الميلاد العذرى تنتمى إلى الرموز التى تعضد رمز القيام من الموت ."[2] ثم يشير ، ثانيا ، إلى" قصة تجلى يسوع ومحادثته لموسى واليشع ." [3] ويشير ، ثالثا ، إلى " رمز صعود المسيح إلى السماء."[4] ويذكر، فى المقام الرابع ، "رمز جلوس المسيح على يمين الله ."[5] ويشير ، فى المقام الخامس ، "إلى العود الثانى .. للمسيح ."[6] ثم يشير فى النهاية إلى رمز "الحكم المطلق للعالم بواسطة المسيح ."[7] ان سائر هذه الرموز تعضد فى رأى تلش

1) Ibid., P. 159.
2) Ibid., P. 160.
3) Ibid., Loc. cit .
4) Ibid., P. 161.
5) Ibid., P. 162.
6) Ibid., P. 163.
7) Ibid., P. 164.

الرمز الرئيسى الذى هو رمز القيام من الموت ، بمعنى ، انها توضح انها توضح جميعا انتصار الوجود الجديد على الاغتراب الوجودى .

هنا يتحتم علينا أن نشير إلى حقيقة مؤداها أن تلش يرفض التفسيرات الحرفية لبعض هذه الرموز باعتبارها تفسيرات عبثية او محالة. وهو يؤكد ذلك بقوله إن هذه "الرموز قد تشوهت تماما ولاقت بالتالى اعتراضا من جانب الكثيرين بسبب التمسك بمعناها الحرفى الذى يجعل منها مجرد رموز عبثية."[١] وفى مواجهة ذلك ، يقدم تلش اقتراحين. الاول هو تفسير تلك الرموز تفسيرا يخرج بها عن معناها الحرفى الذى أدى إلى تشوهها وجعلها تبدو رموزا عبثية . والثانى هو اذا ثبتَ استحالة تفسير هذه الرموز تفسيرات تخرج بها عن معناها الحرفى ، فلا يتبقى سوى التخلي عنها وهجرها تماما . من بين هذه الرموز يشير تلش إلى قصة الميلاد العذرى التى يعدها " اسطورة تستوجب الشك بشدة فى قيمتها الرمزية ."[٢] ولهذا السبب اكد تلش فى موضع آخر على ضرورة هجر هذا الرمز والتخلى عنه تماما ، وذلك عندما كتب يقول "ان اقوى الرموز واكثرها تأثيرا عند الكنيسة الرومانية ، أعنى الميلاد العذرى لم يعد له وجود .. اننى اؤمن أن هذا الرمز مات تماما وان سائر محاولات انقاذه او إعادة صياغته هى فى الغالب محاولات لا طائل من وراءها ."[٣] وفى موضع آخر اكد تلش على هذا المعنى من جديد عندما راح يقرر " أن قصة الميلاد العذرى ليسوع .. هى اكبر قصة خرافية من وجهة نظر البحث التاريخى ، وهى قصة غير معروفة لبولس ويوحنا . انها اختراع متأخر، حاول أن يجعل امتلاك يسوع الناصرى للروح القدس امتلاكا كاملا امرا قابلا للفهم او التعقل . ولكن .. الطابع الخرافى لهذه القصة ليس هو السبب الذى

1) Ibid., Loc. cit.
2) Ibid., P. 160.
3) Thillich,P., Paul Tillich, Ultimate Concern, Dialogues With Students, P.147.

جعل هذا الرمز سوف يموت أو مات بالفعل عند الكثير من الناس ، بل وحتى عند طوائف محافظة تماما فى الكنيسة البروتستانتية. إن السبب فى موت هذا الرمز يختلف عن هذا السبب. فالسبب الذى جعل هذا الرمز يموت هو أن هذه القصة .. تبطل تماما احد العقائد الرئيسية ... أعنى ، العقيدة المسيحية الكلاسيكية التى مؤداها انه يجب التاكيد على البشرية الكاملة ليسوع بقدر التاكيد على قدسيته. فالموجود البشرى الذى لايأتى من صلب اب بشرى لايتمتع ببشرية كاملة A human being who has no human father has no humanity. "(١) هذه النصوص تشير إلى أن تلش لايؤمن إلا بالبشريةالكاملة ليسوع ، وهذا يعنى بالتالى انه يؤمن بان يسوع قد اتى من صلب أب بشرى. هذا هو السبب الذى جعله يتخلى تماما عن قصة الميلاد العذرى . هنا يجب أن نتساءل : اليس القول مع تلش ان يسوع الناصرى اتى من صلب اب بشرى يعد كفرا من وجهة نظر المسيحية ؟ صحيح أن الكثير من الطوائف المسيحية اكدت على العنصر البشرى ليسوع إلى جانب تأكيدها على قدسيته ، ولكن الامر المؤكد هو انها فعلت ذلك دون أن تتخلى عن القول بالميلاد العذرى وذلك لانها ارجعت العنصر البشرى إلى عنصر الامومة من ناحية ، ولان القول بالميلاد العذرى يعد من صلب العقيدة المسيحية وعدم الايمان به يعد كفرا بل ويقوض العقيدة من اساسها ، من ناحية اخرى. نحن نرى أن اقرار تلش لهذا الموقف يعد خروجا على المسيحية بمعناها التقليدى المعروف على الاقل. صحيح أن تلش يزعم أن اعادة تفسير بعض هذه الرموز الثانوية بطريقة تخرج بها عن معناها الحرفى ، أوحتى التخلى عنها تماما لن يضر الايمان فى شئ" وذلك لان الوجود الجديد لايتوقف على الرموز الخاصة التى تعبر عنه بل يتمتع بالقدرة على التحرر من اى شكل من الاشكال التى يتبدى فيها "(٢) ولكن من الواضح أن هذا الزعم هو زعم واه وذلك لان الامر الثابت هو أن الميلاد العذرى مثله فى ذلك مثل الصلب والقيام من الموت ، هو احد الدعامات

---

1)Tillich . P., The Nature of Religious Language, Theology of Culture, P. 66

2) Tillich, P., Systematic Theology, Vol. 2, P. 165.

الرئيسية التى تقوم عليها المسيحية بالكامل ، وتقويض هذه الدعامة يعد تقويضا للمسيحية بالكامل . حقا ، هل يعقل أن يكون هناك مسيحى مخلص يمكنه أن يقول مع تلش ان يسوع الناصرى هو ابن بشرى لاب بشرى مجهول الهوية ؟ اليس التخلى عن هذه الدعامة يستلزم – هذا اذا امكن استثناء دعامة الصلب –التخلى عن دعامة القيام من الموت التى قال عنها تلش فيما سبق انها تجربة غامضة لقلة قليلة ؟ وإذا كان ذلك كذلك ،اليس هذا يعد كفرا من وجهة نظر المسيحية ؟

ان الأهمية العامة للوجود الجديد الذى تبدى فى يسوع باعتباره المسيح تتبدى ايضا من خلال وصف تلش لطبيعة " الخلاص " . هذا يعنى ، بتعبير تلش نفسه ، "ان الاهمية العامة ليسوع باعتباره المسيح ، التى عبر عنها رمز الاستسلام للوجود ورمز الانتصار على الوجود ، يمكن التعبير عنها من خلال مصطلح 'الخلاص' ."(١) ولكن ما الذى يقصده تلش بالخلاص فى المقام الاول ؟ والاجابة التى يقدمها تلش على هذا السؤال متضمنة فى النص التالى : " بالنظر إلى المعنى الاصلى لكلمة خلاص Salvation (المأخوذة من الكلمة اللاتينية Salvus ، ومعناها شفى healed)، وبالنظر إلى موقفنا الانسانى المعاصر ، قد يكون من المناسب تفسير الخلاص 'بالشفاء' . هذا التفسير يلائم حالة الاغتراب باعتبارها السمة الرئيسية للوجود . والشفاء ، بهذا المعنى، يعنى إعادة اتحاد ذلك الذى اغترب وكذا تأسيس مركز لذلك الذى تصدع ، وقهر التصدع بين الله والانسان ، بين الانسان وعالمه ، وبين الانسان وذاته . أن مفهوم الوجود الجديد ينبثق عن هذا التفسير للخلاص. فالخلاص هو الانسحاب من الوجود القديم والتحول إلى الوجود الجديد. هذا الفهم يشمل عناصر الخلاص التى تأكدت فى عصور اخرى ، إنه يشمل، اولا وقبل كل شئ، تحقق المعنى المطلق لوجود المرء، غير أن هذا الفهم ينظر إلى ذلك من منظور خاص ، أعنى من منظور الشفاء ."(٢) هذا يعنى

1) Ibid., Loc. cit.
2) Ibid., P. 166.

أن تلش يرى أن قوة الوجود الجديد ، التى هى فى نفس الوقت خلاص او شفاء ، ليست مقصورة على ظهور يسوع باعتباره المسيح ، بل تحدث على مدار التاريخ كله قبل وبعد ظهوره ، إنها تحدث حيثما يكون هناك 'وحى Revelation'. فحيثما يكون هناك وحى ، يكون هناك خلاص . والوحى هو .. التجلى الوجدانى Ecstatic لاساس الوجود (أى الله) فى الوقائع، والاشخاص ، والاشياء. هذه التجليات تتمتع بقوة شافية مبدلة . وهى تكون حاضرة بطريقة اولية (او تمهيدية)، وهشة ، وتكون عرضة للتشوه الشيطانى . ولكنها حاضرة وتشفى حيثما تقبل بجدية . ان الجنس البشرى يعتمد دوما على تلك القوى الشافية للحياة ، انها تمنع البنيات التحطيمية للوجود من أن تفضى بالجنس البشرى إلى العدم التام. هذا يصدق على الافراد وعلى الجماعات وهو الأساس فى التطور الايجابى لديانات وحضارات الجنس البشرى ".(١) والوحى، بهذا المعنى ، لايعنى "مجرد الاخبار باشياء الهية. ".(٢) بل يعنى بالاحرى الشفاء أو الخلاص . فهو يشفى حيثما يقبل بجدية. هذا الوحى ، مفهوما على أنه قوة الوجود الجديد التى تشفى وتنقذ، يحدث على نحو تمهيدى وهش على مدار التاريخ كله قبل أو حتى بعد ظهور يسوع باعتباره المسيح. (٣) وهو لذلك يمنع البنيات التحطيمية للوجود من أن تفضى بالجنس البشرى إلى العدم الكامل .

هنا تبرز الاهمية العامة التى يقدمها تلش للوجود الجديد الذى تجلى فى يسوع باعتباره المسيح . فالوحى ، باعتباره قوة الوجود الجديد التى تشفى وتنقذ ، يحدث بطريقة هشة وتمهيدية وأولية على مدار التاريخ وذلك قبل وبعد ظهور يسوع باعتباره المسيح. أما من خلال قوة الوجود الجديد التى تجلت فى يسوع باعتباره المسيح، هكذا يرى تلش، فقد اصبح الشفاء كاملا. تلك هى الميزة الخاصة التى يجدها تلش المؤمن

1) Ibid., PP. 166-167.
2) Ibid., P. 166.
3) Ibid., PP. 166- 168 .

فى الوجود الجديد الذى تجلى فى يسوع باعتباره المسيح ، ولقد عبر هو نفسه عن ذلك على النحو التالى : " ماهى الميزة الخاصة للشفاء من خلال الوجود الجديد الذى تجلى فى يسوع باعتباره المسيح ؟ اذا قبل يسوع باعتباره المسيح على انه المنقذ أو المخلص أو الشافى ، فما معنى الخلاص من خلاله ؟ اننا لانستطيع أن نجيب على ذلك بقولنا انه ليست هناك قوة مخلصة بمعزل عنه ، ولكننا نستطيع أن نجيب بقولنا انه المعيار المطلق لكل عملية شفاء وخلاص .. فالشفاء من خلاله يكون كاملا ولامحدودا ... هذا هو مايجعله المسيح . ومن ثم حيثما تكون هناك قوة مخلصة لدى الجنس البشرى ، يجب الحكم عليها من خلال القوة المخلصة التى تجلت فى يسوع باعتباره المسيح ."(١) هذا لايعنى أن تلش يقبل وجهة النظر التى تؤكد على الشفاء الكامل لكل من تقبل يسوع باعتباره المسيح تقبلا ايمانيا . أن العكس هو الصحيح بمعنى ان تلش يرفض تماما هذه النظرة ، وذلك انطلاقا من اقتناعه الذى مؤداه " ان أولئك الذين تقبلوا يسوع باعتباره المسيح تقبلا ايمانيا لم يحصلوا إلا على شفاء هش .. فالمسيحى يظل فى حالة شفاء نسبى ، فى حين أن الوجود الجديد الذى تجلى فى يسوع باعتباره المسيح يتجاوز فى طابعه الشافى وفى قدرته على الشفاء كل نسبية ."(٢) .

هذا الفهم لطبيعة الخلاص او الشفاء يشكل الاساس الذى يبنى عليه تلش

1) Ibid., PP. 167-168.

يقول تلش فى موضع آخر " ان الوجود الجديد ليس هو مجرد شئ يحل محل الوجود القديم.انه تجديد للقديم الذى فسد ، وتشوه ، وتصدع ، وتحطم. غير انه لم يتحطم تماما . ان الخلاص لايحطم المخلوقات ، بل يحولها الى مخلوقات جديدة "

Tillich, P., 'The New Being', The Boundaries of Our Being , P. 166.

وفى موضع ثالث راح تلش يضيف " ان واقعا جديدا هو وحده الذى يجعلنا اصحاء وذلك من خلال إختراقه للواقع القديم ، ومصالحته مع نفسه .. ان الايمان المسيحى يرى ان هذا الواقع الجديد الذى كان يعمل دوما فى التاريخ ، قد ظهر بالكامل وبقوة فى يسوع ، المسيح ، والشافى ، والمنقذ."

Tillich, P., 'On Healing' , The Boundaries of Our Being, PP. 182 - 183.

2) Tillich, P., Systematic Theology , Vol . 2, P. 168.

فهمه للطبيعة الثلاثية للخلاص، التى استشعرها كل اولئك الذين استحوذ عليهم الوجود الجديد الذى تجلى فى يسوع باعتباره المسيح اعنى، التجديد Regeneration، والتبرير Justification ، والتقديس Sanctification. والصفة الاولى ناقشها تلش فى كتابه " اللاهوت النسقى" تحت عنوان " الخلاص باعتباره مشاركة فى الوجود الجديد (التجديد). والتجديد ، فى رأى تلش، يشير عامة إلى " الحالة التى يصبح فيها المرء منخرطا فى الواقع الجديد الذى تجلى فى يسوع باعتباره المسيح."(١) والتجديد، بهذا المعنى ، ينطوى على جانبين احدهما موضوعى والآخر ذاتى . والجانب الموضوعى يشير إلى الواقع الموضوعى للوجود الجديد ، الذى يسبق المشاركة الذاتية فيه . أما الجانب الذاتى فيشير إلى الحالة التى يكون فيها المرء قد شارك فى الواقع الجديد الذى تجلى فى يسوع باعتباره المسيح .(٢) هنا يشير تلش إلى حقيقة مؤداها انه من خلال هذه المشاركة يجد المرء نفسه وقد تحول إلى حالة من الميلاد الجديد، إلى مخلوق جديد(٣) هذا التشارك يؤثر فى حياة الفرد ككل . هذا بالاضافة إلى أن تلش يرى أن هذا الجانب الذاتى يشير ايضا إلى الحالة التى فيها يكتسب المرء ، من خلال الواقع الجديد الذى تبدى فى يسوع باعتباره المسيح ، الصفات الرئيسية لحالة التجديد التى تناقض الصفات الرئيسية للاغتراب ،" اعنى ، الايمان بدلا من اللاإيمان ، والتواضع بدلا من الهيوبرس، والحب بدلا من الكونكيوبنس ."(٤) هذا الاكتساب الذى يحدث من خلال التشارك، والذى ينتمى إلى الجانب الذاتى من التجديد ، يتسم دوما بالطابع "الغامض والهش."(٥) فى حين أن الصفات الموضوعية، والواقعية، وغير الغامضة للوجود الجديد ،أو للتجديد، التى تناقض صفات الاغتراب، تسبق تشارك الانسان الغامض والهش فيها. هذا يعنى، بتعبير آخر، أن الواقع الموضوعى للوجود الجديد، او

1) Ibid., P. 177.
2) Ibid., Loc. cit .
3) Ibid., Loc. cit.
4) Ibid., Loc .cit
5) Ibid., Loc. cit .

التجديد ، الذى تجلى فى يسوع باعتباره المسيح ، والذى يتسم بعدم الغموض ، يسبق مشاركة الانسان الغامضة والهشة فيه.فى ضوء ذلك ، راح تلش يقرر " ان التجديد هو حالة للاشياء عامة. إنه الحالة الجديدة للأشياء، الدهر الجديد، الذى جلبه المسيح، والفرد يدخل فيها، وعلى هذا يشارك فيها ويولد من جديد من خلال التشارك . أن الواقع الموضوعى للوجود الجديد يسبق المشاركة الذاتية فيه. ورسالة التحول هى ، اولا ، رسالة واقع جديد يطلب من المرء أن يتحول إليه ، وفى ضوء ذلك التحول ، يبتعد المرء عن الواقع القديم ، عن حالة الاغتراب الوجودى التى يكون المرء قد عاش فيها ."(١) ان هذا الواقع الموضوعى للتجديد ، او للوجود الجديد الذى تجلى فى يسوع باعتباره المسيح ، هو الذى يجعل المشاركة الذاتية للانسان فيه امرا ممكنا .

اما الصفة الثانية فقد ناقشها تلش ، فى " لا هوته النسقى " ، تحت عنوان "الخلاص باعتباره قبول الوجود الجديد (التبرير) ."وهويستهل مناقشته لهذه الصفة بقوله أن حالة التجديد السابقة " تسبق التبرير ، لان التبرير يفترض سلفا الايمان ، باعتباره الحالة التى يستحوذ فيها على المرء الحضور الالهى ."(٢) هذا يعنى، بتعبير آخر ، انه طالما أن التجديد ، مفهوما على أنه الحالة التى يكون فيها المرء قد انخرط فى الواقع الجديد الذى تجلى فى يسوع باعتباره المسيح ، هو الذى يجعل تجربة الإيمان تجربة ممكنة ، وطالما أن التبرير يفترض سلفا الايمان ، " فانه يتحتم على المرء أن يضع التجديد .. قبل التبرير ."(٣) والتبرير ، مثله فى ذلك مثل التجديد ، ينطوى على جانبين احدهما موضوعى، والآخر ذاتى. هذا يعنى، كما يقول تلش نفسه، أن " التبرير هو حادثة موضوعية فى المقام الاول ، ثم بعد ذلك مسألة قبول ذاتى. ومن الناحية الموضوعية يعد التبرير بمثابة الفعل الابدى لله الذى بمقتضاه يقبل أولئك الذين اغتربوا

---

1) Ibid., Loc. cit.
2) Ibid., P. 178.
3) Ibid., Loc. cit.

عنه بسبب الذنب ويعتبرهم غير مفتربين وهو ايضا الفعل الذى بمقتضاه يأخذهم إلى حيث الوحدة معه، والتى تجلت فى الوجود الجديد الذى تجلى فى المسيح. إن التبرير .. هو فعل الهى لادخل للانسان فيه على الاطلاق ، انه الفعل الذى بمقتضاه يقبل ذلك الذى هو اصلا غير مقبول .. إن العنصر "على الرغم من" هو عنصر حاسم بالنسبة للرسالة المسيحية باكملها وذلك باعتباره خلاصا من اليأس الذى ينتاب المرء بسبب الذنب. انه حقا الطريق الوحيد لقهر القلق على الذنب، إنه يساعد الانسان على أن ينظر من تلقاء نفسه ومن حالته المغتربة والمتحطمة إلى الفعل التبريرى لله . إن من ينظر إلى نفسه ويحاول أن يقيس علاقته بالله فى ضوء ما حققه من انجازات يزيد من قلقه على الذنب واليأس ."[1] هذا الفعل ، الذى يحاول الانسان من خلاله قياس مدى علاقته بالله ، يعد فى رأى تلش أحد الاسباب الرئيسية فى فشل سائر محاولات الخلاص الذاتى. والامر الذى يريد أن يؤكده هنا هو أنه مهما فعلنا من أفعال فلن نكون أمام الله سوى مذنبين أو خاطئين ، وهذا الامر يحتم الجانب الآخر للتبرير أى الجانب الذاتى ، نظرا لأن الجانب الموضوعى للتبرير المتعلق بالفعل الابدى لله الذى بمقتضاه يقبل أولئك الذين اغتربوا عنه ويعتبرهم غير مغتربين ، والذى بمقتضاه يأخذهم أيضا إلى حيث الوحدة معه ، يتطلب ، كما يقول تلش ، الجانب الذاتى أعنى جانب القبول . فهذا الجانب الاخير ينتمى إلى الانسان . هنا يتحتم على الانسان ان يقبل هذا الامر :" إنه يجب أن يقبل انه قبل ، إنه يجب عليه أن يقبل القبول ."[2] هذا يعنى ، بتعبير اوضح ،انه يجب على المرء فى هذه الحالة الذاتية أن يقبل قبول الله له هذا "على الرغم من الذنب الذى يجعله معاديا له ."[3] إنه يقبل فى هذه الحالة قبول الله له هذا على الرغم من وعيه بعدم قبوله بسبب ذنبه . وهذا هو المقصود بالعنصر" على الرغم من" الذى أشار إليه تلش فيما سبق، والذى يعده عنصرا حاسما بالنسبة

1) Ibid., Loc .cit .
2) Ibid., P. 179.
3) Ibid., Loc. cit.

للرسالة المسيحية بأكملها. ولكن تلش يقول هنا إن الانسان لن يستطيع أن يقوم بهذا الفعل الذاتى بدون مغفرة الله ." فالسبب هو الله وحده (بواسطة الصفح) ، ولكن إيمان المرء بأنه قبل هو القناة التى يمر من خلالها الصفح إلى الانسان (من خلال الايمان) ."(١) هذا يعنى أن الانسان لن يستطيع أن يقبل قبول الله له ، على الرغم من وعيه بذنبه ، إلا من خلال مغفرة الله التى تصل إليه من خلال الايمان .هذا الايمان يأتى إلى الانسان من خلال مشاركته فى الوجود الجديد الذى تجلى فى يسوع باعتباره المسيح .

أما الصفة الثالثة للخلاص فقد ناقشها تلش فى كتابه " اللاهوت النسقى " تحت عنوان " الخلاص باعتباره التبدل بواسطة الوجود الجديد (القداسة)." وهو يمهد لمناقشته لهذه الصفة بقوله "من حيث كونهما فعلا إلهيا ، يعتبر التجديد والتبرير أمرا واحدا. فكلاهما يصف إعادة اتحاد المغترب . فالتجديد يشير إلى إعادة الاتحاد الفعلى، والتبرير يشير إلى الطابع المفارق لاعادة الاتحاد."(٢) ولكن " التقديس يتميز عنهما من حيث كونه عملية متميزة عن الحادثة التى انبثق عنها."(٣) وتلش يعرّف التقديس "بأنه العملية التى من خلالها تبدل قوة الوجود الجديد الشخصية والمجتمع سواء فى داخل نطاق الكنيسة أو خارج نطاقها . فالشخص المسيحى والكنيسة ، والجانب الدينى، والجانب الدنيوى هم جميعا موضوعات للعمل التقديسى الذى تقوم به الروح القدس، والذى هو التحقق الفعلى للوجود الجديد."(٤)

بهذا نكون قد وصلنا إلى نهاية الاجابة الدينية التى قدمها تلش المؤمن للازمة الانسانية، ويمكننا أن نلخص هذه الاجابة فى الكلمات التالية : إن الازمة الوجودية للانسان عامة هى أزمة اغتراب. هذا الاغتراب العام هو اغتراب عن الله وبالتالى عن

1) Ibid., Loc .cit.
2) Ibid., Loc .cit.
3) Ibid., Loc .cit.
4) Ibid.,PP.179-180

الطبيعة الماهوية أو الدينية للانسان . ولكن يسوع باعتباره المسيح يمثل ظهور الانسانية الماهوية أو الوحدة الابدية بين الله والانسان فى ظل أوضاع الاغتراب الوجودى. فعلى الرغم من أن يسوع يتمتع ، كأى إنسان آخر ، بحرية متناهية ، إلا أنه يختلف عن سائر البشر من هذا الاعتبار : إنه لم يبدد حريته ، لم يفقد وحدته الماهوية مع الله. ومن خلال هذه الوحدة التى لم تتصدع أبدا استطاع يسوع باعتباره المسيح أن يقهر دلالات الاغتراب الوجودى ولم يكن نهبة لسلبيات التناهى، هذا على الرغم من مشاركته، كأى انسان آخر، فى سلبيات الوجود وسلبيات التناهى. هذا هو الذى جعله التجلى النهائى والحامل المطلق للوجود الجديد والمعيار المطلق لكل عملية شفاء . هذا الوجود الجديد الذى تجلى فى يسوع باعتباره المسيح هو الوحيد الذى يفى سائر التوقعات الانسانية المتعلقة بظهور وجود جديد يستطيعون من خلاله قهر اغترابهم وإعاده تأسيس الوحدة مع الله ، ومن ثم فهو الوحيد الذى يحتاجونه والذى يتحتم عليهم المشاركة فيه . فمن خلال المشاركة ، من خلال الايمان ، فى الوجود الجديد الذى تجلى فى يسوع باعتباره المسيح سوف يقهر الانسان اغترابه وسوف يقبل بالتالى سلبيات التناهى من خلال قوة وحدته مع الله ، وسوف ينقذ أيضا من البنيات التحطيمية المدمرة ومن نهاية مطاف الازمة الانسانية أعنى اليأس .

والآن ، إذا كانت هذه الاجابة الايمانية هى الاجابة التى قدمها تلش المؤمن كحل لمشكلة الاغتراب ، فإن السؤال الذى يطرح نفسه الآن هو : هل هذه الاجابة هى الاجابة الوحيدة التى قدمها تلش كحل لهذه المشكلة؟ إن كل من تابع معنا هذه الدراسة منذ بدايتها سوف يتوقع أن تكون الاجابة على هذا السؤال بالنفى. ونحن نراها حقا كذلك. فهذه الاجابة تمثل بعدا أو نصفا او نقيضا واحدا عند تلش . ومادامت هى كذلك فسوف تظل، مثلها فى ذلك مثل الازمة الانسانية فى حد ذاتها والطبيعة الماهوية فى حد ذاتها، متجردة عن الواقع إلى أن " تختلط " بالبعد أو النصف أو النقيض الآخر عند تلش أعنى الاجابة الالحادية التى قدمها تلش الملحد كحل لمشكلة

الاغتراب ، وذلك لان الاثنين معا يقدمان تلش المنقسم أعني تلش المؤمن ، والملحد معا وفي نفس الوقت. حقا، لقد رأينا فيما سبق كيف أن تلش يؤكد أنه حتى المسيحي الذي يشارك في الوجود الجديد الذي تجلى في يسوع باعتباره المسيح لايشفى شفاء تاما ، والسبب الذي نراه كامنا وراء هذا التأكيد هو أن هناك دوما النصف الآخر أعني النصف الالحادي الذي يستحيل على أي شخص انفكاك منه. هنا لا تكون الاجابة المسيحية إجابة كاملة أي قاهرة للاغتراب قهرا كاملا، فهناك دوما إجابة اخرى "مكملة" لها هي الاجابة الالحادية، حيث إن الاثنين معا يشكلان عدم الاتساق السار . هذه الاجابة الالحادية التي يقدمها تلش الملحد هي التي سنحاول أن نكتشفها بشئ من التفصيل في هذا الجزء من هذا الفصل .

ولكن الكشف عن هذه الاجابة يحتم علينا أولا وقبل كل شئ الاشارة من جديد إلى الطريق الخفي الذي سلكه تلش الملحد والذي استطاع من خلاله تقديم حله الالحادي لمشكلة الاغتراب . فما هو هذا الطريق ؟ إن الاجابة على هذا السؤال تحتم علينا أن نتذكر من جديد أن منهج التضايف، الذي يعده تلش الاساس الذي يشيد عليه موقفه الوجودي، أو مفهومه في الاغتراب ، والذي أرسينا قواعده في الفصل الاول ، قد حتم عليه تقديم تحليلات سائر الوجوديين للازمة الانسانية بسائر أبعادها باعتبارها تحليلات معبرة عن موقفه هو الشخصي . هذا ، هكذا يجب أن نتذكر ، هو السر الذي جعله يستفيض في تقديم آراء سائر الوجوديين حول الازمة الانسانية . لقد قدم هذه الآراء باعتبارها إيضاحات لآرائه هو . ولكن الوجوديين الملاحدة يتبنون ، كما أوضح تلش نفسه مرارا وتكرارا فيما سبق ، وكما سيوضح بصورة أكثر تفصيلا فيما بعد ، حلا الحاديا لمشكلة الاغتراب . والنتيجة التي نراها مترتبة على ذلك هي أنه طالما أن تلش قد استفاض ، كما سنرى ، في توضيح هذا الحل ، وطالما أن منهج التضايف قد حتم عليه تقديم هذا الحل باعتباره معبرا عن موقفة الشخصي، فإن هذا يعني أن تلش نفسه يتبنى هذا الحل بطريقة غير مباشرة أو بالاحرى خفية، لقد

استحال عليه أن يتبناه بصورة علنية ، وذلك لانه يعى تماما أن ذلك سوف يؤلب عليه اللاهوت المسيحى المسيطر الامر الذى سيفضى في النهاية إلى تحطيمه .لهذا السبب لجأ تلش إلى إسقاط موقفه في هذا الصدد على موقف الوجوديين الملاحدة. فما هو إذن موقف الوجوديين الملاحدة – الذى هو موقف تلش الملحد نفسه – الذى عرضه تلش الملحد بإسهاب شديد فى كتاباته؟ أو، بتعبير آخر ، ما هو الحل الذى يتبناه الوجوديون الملاحدة لمشكلة الاغتراب والذى قدمه تلش الملحد باعتباره معبرا عن نصفه الالحادى ؟

لقد قدم تلش شيئا من الاجابة علي السؤال فى قلب كتابه "اللاهوت النسقى"!! عندما كتب يقول : " ان الوجودية المعاصرة قد 'جابهت العدم' (كما يقول كوهن Kuhn) بطريقة عميقة ومتطرفة. لقد استبدلت بكيفية ما الوجود ذاته (اى الله) باللاوجود، وخلعت على اللاوجود نوعا من الايجابية والقوة تناقضان المعنى المباشر للكلمة.إن 'العدم المعدم' عند هيدجر يصف الموقف الانسانى بأنه موقف مهدد باللاوجود على نحو مطلق ويستحيل الهروب منه أعنى أنه موقف مهدد بالموت. إن توقع العدم من خلال الموت يمنح الوجود الانسانى طابعه الوجودى. وسارتر جعل اللاوجود لا يشتمل على تهديد العدم فحسب، بل يشتمل أيضا علي تهديد *اللامعنى* (أعنى، تحطيم بنية الوجود). والوجودية ترى أنه ليست هناك طريقة لقهر هذا التهديد. والطريقة الوحيدة للتعامل معه تكمن فى شجاعة أخذه علي عاتق المرء"[(١)] فى هذا الصدد ينوه تلش من جديد إلى اعتقاده الراسخ الذى مؤداه *أن الوجودية مرادفة للالحاد*. *فالوجودية المعاصرة، هكذا يقول النص، استبدلت الوجود ذاته أو الله* باللاوجود أو العدم. ولكن الامر المؤكد والذى لايقبل الشك هو أن الوجودية الملحدة هى التى فعلت ذلك.وحين فعلت ذلك ، خلعت الوجودية باعتبارها مرادفة للالحاد، هكذا يريد أن يقول تلش الملحد ، نوعا من الايجابية والقوة على اللاوجود. فاللاوجود عندها ليس

1) Ibid ., Vol . I, P. 189

حدا للوجود فحسب، بل يؤكد أيضا الوجود.إنه المهماز الذى يحفز المرء على تأكيد ذاته من خلال الشجاعة الالحادية من أجل الوجود كذات رغما عنه، وهو لذلك يشارك فى الوجود بمعنى انه يعطيه سمته الايجابية. هذه السمة الايجابية للاوجود، هكذا يريد أن يقول تلش ، تناقض المعنى المباشر لكلمة لاوجود نفسها، حيث ان المعنى المباشر لهذه الكلمة يشير إلي سلب الوجود من كل اعتبار. فاداة النفى (لا) تشير هنا وبصورة مباشرة إلي سلب الوجود . ولكن الوجودية باعتبارها مرادفة للالحاد ، هكذا يريد أن يقول تلش ، لاتقر هذا المعنى المباشر وتتفق مع تلش على أن اللاوجود يتمتع بطابع ايجابى . هذا بالاضافة إلى أن التهديد المطلق للاوجود من خلال الموت ، هكذا يريد أن يقول، لايمثل مشكلة على الاطلاق بالنسبة للوجودية باعتبارها مرادفة للالحاد. فهذا التهديد لايمكن تجنبه ولايمكن قهره عن طريق الدين أو أى شيء آخر، والطريقة الوحيدة الممكنة أمام الانسان هى أن يأخذه على عاتقه وأن يحقق ذاته رغما عن هذا التهديد وذلك بواسطة الشجاعة الالحادية من أجل الوجود كذات. هذا هوالحل الذى يتبناه، كما يلمح تلش فى النص، كل من سارتر، وهيدجر باعتبارهما ابرز ممثلى الوجودية باعتبارها مرادفة للالحاد ، وهو أيضا الحل الذى يتبناه تلش الملحد .

هذا الموقف لا ينطبق على الوجودية باعتبارها مرادفة للالحاد فحسب ، بل ينطبق أيضا على تحالف البراجماتية ،والبوهيمية، والمذهب الطبيعى الرومانتيكى ، ومدرسة لاهوت الازمة. فكلها تقر سواء بطريقة علنية أو بطريقة خفية الشجاعة الدينية من اجل الوجود كجزء من التراث الدينى، وتقر أيضا وفى نفس الوقت الشجاعة الالحادية من أجل الوجود كذات . هذا النوع الاخير من الشجاعة هو الذى أشار إليه تلش عندما كتب يقول "إن الشجاعة من أجل الوجود كذات عند سائر هذه المجموعات تتمتع بطابع التأكيد الذاتى للذات المتفردة من حيث هى ذات متفردة رغما عن عناصر اللاوجود التى تهددها. لقد قهر قلق القدر من خلال التأكيد الذاتى للفرد .. فهو يوجه

مجرى حياته ويستطيع أن يتحمل التراجيديا والموت على نحو بطولى."(١) هذا النص يوضح، بتعبير آخر، أن الطريق الوحيد لقهر سلبيات الوجود يكمن فى أخذها على عاتق المرء وتحقيق الذات رغما عنها، وذلك من خلال الشجاعة الإلحادية من أجل الوجود كذات، فالمرء يوجه مجرى حياته بحرية تامة أو مطلقة لاتعرف أى قيود، ويستطيع أن يأخذ على عاتقه سائر سلبيات الوجود وأن يحقق ذاته رغما عنها. هذه الشجاعة هى حقا نفس الشجاعة الالحادية من أجل الوجود كذات التى أكدتها الوجودية باعتبارها مرادفة للالحاد أو الوجودية بمعناها الواسع التى يجعلها تلش مرادفة للإيمان تارة، ومرادفة للالحاد تارة أخري ، وذلك لان تلش يري أن هذه المجموعات تعد من هذه الناحية "اسلافا لتطرف (أو الحاد) القرن العشرين ، ذلك التطرف (أو الالحاد) الذى وصلت من خلاله الشجاعة من أجل الوجود كذات إلى أقوى تعبير لها على النحو الذى نجده عند الحركة الوجودية ... إن الرومانتيكية المتأخرة ، والبوهيمية ، والمذهب الطبيعى الرومانتيكى قد مهدوا الطريق للوجودية المعاصرة ، التى تعد أكثر أشكال الشجاعة من أجل الوجود كذات تطرفا (أو الحادا)."(٢)

هذه الشجاعة الالحادية التى تقرها الوجودية باعتبارها مرادفة للالحاد أبرزها تلش بصورة مفصلة من خلال النص التالى الذى يقول :" إن شجاعة اليأس، وتجربة اللامعنى، والتأكيد الذاتى رغما عنهما تتجلى كلها عند الوجوديين فى القرن العشرين . فاللامعنى هو المشكلة المشتركة بينهم جميعا. وقلق الشك واللامعني هو .. القلق المميز لعصرنا. وقلق القدر والموت وكذا قلق الذنب والعقاب متضمنان هنا ولكنهما لايشكلان العنصر الحاسم . فعندما يتحدث هيدجر عن توقع المرء لموته فإن مايهمه هنا ليس مسألة الخلود، بل بالاحرى معنى توقع الموت بالنسبة للموقف الانسانى ... إن الحادثة التى تشكل الاساس التحتى للبحث عن معنى واليأس الناجم عن ذلك فى القرن العشرين هو فقد الاله فى القرن التاسع عشر ... والنتيجة التى ترتبت على ذلك الفقد هى إعلان موت الله ، ومعه نسق القيم والمعانى التى عاش فيها المرء. لقد ساد

---

1) Tillich, P., The Courage to Be, P. 121
2) Ibid., P. 123.

الاحساس بأن هذا الفقد كان فقدا وتحررا معا وفى نفس الوقت .إنه يدفع المرء إما إلى العدم أو إلى الشجاعة التى تأخذ على عاتقها اللاوجود. ربما لايوجد شخص اثر فى الوجودية المعاصرة على نحو مافعل نيتشه وربما لا يوجد شخص جسد ارادة أن يكون ذاته بصورة متسقة وعبثية على نحو مافعل هو. فمن خلاله اصبح الشعور باللامعنى شعورا يائسا ومحطما لذاته. على هذا الأساس (أى موت الله) نجد أن الوجودية .: تكشف عن شجاعة مواجهة الاشياء على ما هى عليه وتعبر عن قلق اللامعنى. إن الشجاعة الخلاقة أو المبدعة هى التى تظهر من خلال التعبيرات المبدعة عن اليأس. لقد اطلق سارتر على واحدة من اقوى رواياته اسم 'لامخرج'. هذه العبارة هى عبارة كلاسيكية تعبر عن موقف اليأس. ولكن سارتر نفسه لديه مخرجا : إنه يستطيع أن يقول ليس هناك مخرج ، وبقوله هذا يكون قد أخذ موقف اللامعنى على عاتقه. وفى رواية 'عصر العقل' جعل سارتر بطل هذه الرواية يواجه موقفا مؤداه أن رغبته المشبوبة فى أن يكون ذاته قد ساقته إلى معارضة كل التزام إنسانى. إنه يرفض قبول أى شئ يمكنه أن يحد من حريته. ليس هناك شئ يتمتع بمعنى مطلق بالنسبة له، لا الحب ، ولا العدالة ، ولا السياسة. إن الاساس الراسخ الوحيد عنده هو الحرية اللامحدودة فى التغيير، فى الاحتفاظ بالحرية بدون مضمون. إنه يجسد واحدة من أكثر صور الشجاعة من أجل الوجود كذات تطرفا ، الشجاعة من أجل الوجود كذات متحررة من أى عائق."(1) فى هذا النص يلقى تلش الضوء على الحل الالحادى الذى قدمه أبرز زعماء الوجودية باعتبارها مرادفة للالحاد أعنى نيتشه ، وهيدجر ، وسارتر. فنيتشه ، هكذا يقول تلش فى كتابه " اللاهوت النسقى"، حاول أن يقهر سلبيات الوجود من خلال "إظهاره لشجاعة تأخذ على عاتقها سلبيات الوجود.... وهو .. لم يوضح المعايير والمبادئ التى يمكن من خلالها الحكم على إرادة القوة (باعتبارها معبرة عن

---

1) Ibid ., PP. 140-142.

الشجاعة الالحادية من اجل الوجود كذات). إنها تظل غير محدودة وتنطوى على سمات شيطانية مدمرة. "[١] هذه الشجاعة النيتشوية قدمها تلش بصورة أكثر وضوحا فى كتابه " الشجاعة من أجل الوجود" وذلك عندما كتب يقول : "نحن نستطيع أن نختم مناقشتنا لانطولوجيا الشجاعة عند نيتشه بالنص التالى الذى اقتبسناه من كتبه والذى يقول : 'هل تتمتع بالشجاعة يأخى؟ .. بالشجاعة ليس أمام شهود عيان ، بل بالشجاعة الذاتية التى يتمتع بها الصقر (أو النسر)، ولايمتع بها حتى الاله.. إن من يعرف الخوف ويقهره هو وحده الذى له قلب ، هو وحده الذى يرى الهاوية ، يراها بكبرياء. إن من يرى الهاوية بعينى صقر – أن من يقبض على الهاوية بمخلبى صقر : هو وحده الشجاع.'"[٢] هذه الشجاعة النيتشوية ليس لها سوى معنى واحد محدد أكده تلش بكل جلاء فى تعليقه، على هذا النص الذى اقتبسه تلش من كتاب نيتشه "هكذا تكلم زرادشت" ، الذى يقول : "هذه الكلمات تكشف عن الجانب الآخر لنيتشه، الجانب الذى يجعله وجوديا ، تكشف عن شجاعة النظر إلى هاوية اللاوجود من خلال الوحدة الكاملة لذلك الذى لايؤمن إلا بالرسالة التي مؤداها أن 'الله قد مات'."[٣] هذا النص يوضح بصورة لاتدع مجالا للشك رأى تلش الذى مؤداه أن الجانب الوجودى عند نيتشه – وهذا ينطبق أيضا على الجانب الوجودى عند تلش وعند كل وجودى آخر – هو الجانب الذى يؤكد الشجاعة الالحادية من اجل الوجود كذات والتى تكون ممكنة ومؤثرة في ظل إيمانه بالرسالة التى مؤداها أن "الله قد مات" وماتت معه سائر القيم والمعايير. هذا يبرز من جديد اقتناعنا الراسخ بأن الوجودية عند تلش مرادفة للالحاد، ويؤكد أيضا أن وصف تلش لنفسه بأنه يتمتع بنصف وجودى لايعنى سوى أنه يتمتع بنصف إلحادى.

نفس هذا النوع من الشجاعة هو الذى وجده تلش ، كما أشار هو نفسه فيما

---

1) Tillich, P., Systematic Theology, Vol.2, P. 55
2) Tillich , P., The Courage to Be, P. 39.
3) Ibid., P. 40

سبق ، عند هيدجر الذى كشف فى كتابه " الوجود والزمان" عن هذا النوع من الشجاعة وذلك من خلال تحليله " للظاهرة التى يطلق عليها اسم التحرر. فالكلمة الالمانية Entschlossenheit والمقابلة لكلمة تحرر resolve الانجليزية ، تشير إلى تحرير ماكبله القلق ، والخضوع للمجاراة (أى الشجاعة الدينية من أجل الوجود كجزء من التراث الدينى المسيطر)، والاحتجاب عن الذات . وعندما يتحرر ذلك الذى كبلته هذه الأشياء ، يستطيع المرء أن يفعل act ، ولكن الفعل لن يكون طبقا لمعايير معطاة بواسطة أى شخص أو أى شئ ، لأنه لايوجد شخص يمكنه أن يوجه أفعال الفرد المتحرر (او المنطلق) – لا اله، ولا التقاليد، ولا قوانين العقل ، ولا المعايير والمبادئ.

إنه يتحتم علينا أن نكون أنفسنا، إنه يتحتم علينا أن نقرر إلى أين نمضى . وضميرنا هو الموجه لانفسنا. إنه لايخبرنا بشئ متعين ، لأنه ليس هو بصوت الاله ولا هو الوعى بالمبادئ الابدية . إنه يوجه ذواتنا بمعزل عن سلوك الرجل العادى ، وعن الثرثرة اليومية ، والروتين اليومى ، والضبط (أو الانضباط) الذى يعد المبدأ الاساسى لشجاعة المجاراة من أجل الوجود كجزء (أى الشجاعة الدينية). ولكن إذا تابعنا هذا التوجيه نصبح مذنبين بالضرورة ، لا من خلال ضعف أخلاقى ، بل من خلال موقفنا الوجودى . وعندما نتمتع بالشجاعة من أجل الوجود كذوات نصبح مذنبين ، ولايتبقى أمامنا سوى أن نأخذ هذا الذنب الوجودى على عاتقنا. إن أولئك الذين يأخذون بصورة متحررة قلق التناهى والذنب على عاتقهم هم فقط الذين يستطيعون مواجهة اللامعنى بسائر أوجهه. ليس هناك معيار أو مقياس لما هو صواب وماهو خطأ. فالتحرر يضفى الصواب على ماسوف يكون صوابا. لقد كانت احد المهام التاريخية لهيدجر تتمثل فى تقديم التحليل الوجودى للشجاعة من أجل الوجود كذات على نحو كامل لم يفعله أحد من قبل ، وعلى نحو اكثر تدميرا من ذى قبل."[1] هذه الشجاعة الالحادية التى يسوقها تلش هنا على لسان هيدجر لاقت مزيدا من الاسهاب فى أعمال تلش

1) Ibid., P. 146.

الاخرى. ففى كتابه "الحقبة البروتستانتية"، على سبيل المثال ، قدم تلش نفس هذا الموقف على لسان هيدجر ، وذلك عندما كتب يقول : " إن هيدجر ، ذلك الممثل الرئيسى للفلسفة الوجودية ، يقول : 'إن نداء الضمير يهيب بالانسان أن يحقق إمكاناته الاصيلة من خلال تناهيه ، وهذا يعنى أن هذا النداء يناشد الانسان أن يصبح مذنبا'. إن الضمير يأخذنا من الحديث السوقي اليومي والسلوك المبتذل للدهماء، ويستدعينا للمثول أمام أنفسنا. والضمير ليس له مطالب خاصة، إنه يتحدث إلينا فى 'حالة الصمت'. إنه لايخبرنا سوى أن نفعل وأن نصبح مذنبين من خلال الفعل ، وذلك لان كل فعل هو فعل يفتقر إلى الضمير. إن من يفعل يجرب نداء الضمير ويمر – فى نفس الوقت – بتجربة مناقضته لضميره ، بتجربة كونه مذنبا. فالوجود فى حد ذاته هو وجود مذنب : ان خداع الذات هو وحده الذى يمنح ضميرا أخلاقيا خيرا ، وذلك لان المرء يتحتم عليه أن يفعل وكل فعل من أفعاله يتضمن ذنبا. إنه يتحتم علينا أن نفعل ، والاتجاه الذى نستطيع من خلاله أن نفعل هو 'التحرر'. فالتحرر يتجاوز الضمير الاخلاقى بحججه وتحريماته. انه يحدد موقفا بدلا من أن يتحدد هو من خلال الموقف. إن الضمير الخير، المتجاوز للاخلاق، يكمن فى قبول الضمير الاخلاقى السئ bad الذى لايمكن تحاشيه حيثما تتخذ القرارات وتنجز الافعال." (١) إن هذا الاسهاب الشديد والاستفاضة فى تقديم موقف هيدجر الالحادى لم يكن صدفة علي الاطلاق. فنحن نراه امرا مدبرا تماما من جانب تلش قصد به ابراز العنصر الالحادى عنده (تلش) بطريقة ملتوية اعني علي لسان هيدجر. فكلاهما يقر الشجاعة الالحادية من أجل الوجود كذات. ولكن إذا كان هيدجر قد أقرها بصورة علنية ، فإن تلش قد أقرها بصورة ملتوية خفية.

هذا أيضا هو السر الذى جعل تلش يسهب فى إيضاح المواقف الالحادية لسائر الوجوديين الملاحدة هنا وهناك فى كتاباته. لقد قدم أراءهم باعتبارها معبرة عن رأيه الشخصى. ومن ثم إذا جاز لنا أن نلخص معنى اتفاقه مع سائر الوجوديين

2) Tillich, P., The Protestant Era, P. 148

الملاحدة في هذا الصدد في عبارة موجزة، فلن نجد أفضل من عبارته التالية التى يلخص فيها موقفه الالحادى على لسان سارتر، والتي تقول : "لقد انجز سارتر التحليل الوجودى لهيدجر بدون .. تحفظات. هذا هو السبب الذى جعله يصبح رمزا للوجودية المعاصرة . هذه المكانة لم يستحقها بفضل أصالة مفاهيمه الرئيسية بقدر ماستحقها بفضل التطرف (الالحاد) ، والاتساق والدقة السيكولوجية التى قدم بها هذه المفاهيم . إننى أشير أولا وقبل كل شئ إلى فرضيته التى تقول : 'إن ماهية الإنسان هى وجوده'. هذه العبارة تشبه وميضا من الضوء يشرق على الحركة الوجودية كلها. ونحن نستطيع أن نقول إن هذه العبارة هى أكثر العبارات يأسا واكثرها شجاعة فى الادب الوجودى كله . إن ماتعنيه هذه العبارة هو أنه ليست هناك طبيعة ماهوية للانسان ، سوى من اعتبار واحد هو انه يصنع ذاته على النحو الذى يريده. فالانسان يصنع مايكونه . ليس هناك شئ معطى له لتحديد ابداعه. إن ماهية وجود الانسان - مايتحتم أن يكون، مايجب أن يكون - ليست شيئا يجده ، إنها شيئا يصنعه . إن الانسان ليس شيئا خلاف مايصنعه بنفسه. والشجاعة من أجل الوجود كذات هى شجاعة أن يصنع المرء ذاته على النحو الذى يريده. "(١)

يتضح من كل ماسبق أن الشجاعة الالحادية التى يقرها تلش والوجودية الملحدة تؤكد على القدرة على أخذ سلبيات الوجود على عاتق المرء وتحقيق الذات رغما عن هذه السلبيات وذلك بواسطة الشجاعة الالحادية من أجل الوجود كذات. هذه الشجاعة لاتكون ممكنة إلا فى ظل الحرية المطلقة التى تتمتع بها الذات فى ظل "موت الله" ومعه سائر القيم والمعايير . وعلى هذا تتخذ الشجاعة معنى واحدا محددا هو : الشجاعة من أجل الوجود كذات متحررة تصنع نفسها على النحو الذى تريده ، وتأخذ على عاتقها سائر سلبيات الوجود فى ظل موت الله.

---

1) Tillich , P., The Courage to Be, P. 147

هنا يجب أن نوضح من جديد نقطة على قدر كبير من الاهمية بالنسبة لهذه الدراسة. فالقارئ لنصوص تلش سوف يجد أنه يتهم هذا النوع من الشجاعة بالعبث والتدمير. وهو يقول ذلك بطريقة علنية ، هذا على الرغم من أننا قد كشفنا أنه يقر ويثبت ويتبنى هذا النوع من الشجاعة بطريقة خفية. فما هو السر الذى جعله يفعل ذلك؟ إذا كنا قد أجبنا على هذا السؤال فى أكثر من مناسبة سابقة ، فإنه يتحتم علينا أن نكرر من جديد – وذلك من قبيل الايضاح – إن الاجابة على هذا السؤال تكمن فى موقف النصف ، والنصف عند تلش . فى ضوء هذا الموقف نستطيع أن نقرر ان تلش الملحد يتبنى مع الوجودية الملحدة هذا الحل بطريقة خفية ، فى حين أن تلش المؤمن يتبنى الحل الدينى لمشكلة الاغتراب بطريقة علنية ومن ثم يشارك اللاهوتيين فى الهجوم العلنى على هذا الحل. ولكن اقرار تلش الخفى للحل الالحادى يعنى ضمنا هجومه على ، أو على الاقل عدم رضاه التام عن، الحل الدينى. لقد استحال عليه الهجوم على الحل الدينى انطلاقا من نصفه الالحادى بصورة علنية ، لانه يعلم أن فى ذلك هلاكه . هذا يعنى ، بتعبير آخر، أن تلش المؤمن يرى أن الحل الالحادى وحده لايكفى ، وأن تلش الملحد يرى أن الحل الايمانى وحده لايكفى. ولقد نوه هو نفسه إلى هذا الموقف الاخير فى النص التالى الذى يوضح فيه طبيعة الاحتجاج الوجودى ضد مايحدث فى المجتمع الصناعى المعاصر. فهذا الاحتجاج ، هكذا يقول تلش، "حدث فى عمق الحضارة الصناعية، أحيانا بواسطة أشخاص قدموه فى صورة معادية للدين تماما (أى الحادية). هذا يشير إلى الحركة المعروفة باسم الوجودية التى بدأ ت مع باسكال، وحملت لواءها بعض العقول النبؤية فى القرن التاسع عشر (يقصد نيتشه بنحو خاص)، إلى أن وصلت إلى انتصارها الكامل فى القرن العشرين (على يد هيدجر وسارتر). إن الوجودية ، باوسع معانيها (أى باعتبارها تقر موقف النصف، والنصف)، هى احتجاج ضد روح المجتمع الصناعى داخل إطار المجتمع الصناعى . هذا الاحتجاج موجه ضد وضع الانسان بالنسبة لنظام الانتاج والاستهلاك فى

مجتمعنا. فمن المفروض أن يكون الانسان سيد عالمه وسيد ذاته. ولكن الانسان أصبح... موضوعا ضمن موضوعات أخرى، أصبح شيئا من بين أشياء أخرى .. إن أزمة الانسان فى المجتمع الصناعى ولدت تجارب الخواء واللامعنى، التشيوء والاغتراب ... وأحد الطرق للخروج من هذه الازمة يتمثل في أن يقصر الانسان ذاته على قطاع محدود من الواقع ويدافع عنه ضد غزو العالم لقلعته. تلك هى الطريقة العصابية والتى تغدو ذهانية فى حالة اختفاء الواقع تماما. وهى تشتمل على الخضوع لمتطلبات الثقافة وكبح مشكلة المعنى. أو قد يكون لدى البعض القدرة على أخذ القلق واللامعنى على عاتقهم بشجاعة والعيش على نحو مبدع، والتدليل على أزمة أكثر الناس حساسية فى عصرنا من خلال إنتاج ثقافى. إن هذه الطريقة الأخيرة هى التى عبرت عنها الاعمال الفنية والفلسفية فى النصف الأول من القرن العشرين (خاصة وجودية سارتر وهيدجر). فهذه الاعمال هى تعبيرات إبداعية عن الميول المدمرة فى الثقافة المعاصرة. إن الاعمال العظيمة فى مجالات الفنون المرئية، والموسيقى، والشعر، والأدب، والنحت والفلسفة، توضح، كلا بأسلوبه، كلا من الملاقاة مع اللاوجود، والقدرة على تحمل كل ذلك وإظهاره بطريقة ابداعية".[1] نحن نرى أن تلش ينوه فى هذا النص إلى أن الوجودية تنقسم إلى شعبتين إحداهما دينية بدأت مع باسكال وحمل لواءها كيركيجورد وغيره، والأخرى ملحدة حمل لواءها نيتشه ثم هيدجر وسارتر من بعده. وكل شعبة من هاتين الشعبتين تمثل معني ضيق للوجودية، وذلك لان المعنى الاوسع للوجودية، هكذا ينوه النص، هو المعنى الذى يجعلها تضم النقيضين معا. غير أن هناك قاسما مشتركا بين الشعبتين: فكلتيهما تحتج على أزمة الانسان فى المجتمع المعاصر. هذا الاحتجاج يتبناه تلش أيضا، وذلك لان كلا النقيضين يمثلان وجوديته بمعناها الواسع. ولكن حينما نأتى إلى الحل أو الطريق للخروج من الازمة، نجد أن الشعبتين تتخذان مواقف متعارضة أو متناقضة. فالوجودية المؤمنة، هكذا ينوه النص،

---

1) Tillich, P., 'Aspects of a Religious Analysis of Culture', Theology of Culture, PP. 45-46.

تقصر نفسها على جزء محدود من الواقع ، على الشجاعة الدينية من أجل الوجود كجزء من التراث الديني المسيطر ، الذى يتضمن الخضوع لمقتضيات الدين وكبح ماهو سلبي. هذه الطريقة يعدها تلش الملحد طريقة عصابية لانها لاتطلق العنان لما هو سلبي، لما هو الحادى ، وتتحول إلى ذهان وذلك فى حالة اختفاء ذلك الجزء الدينى من الواقع أمام الغزو الالحادى الجارف ، حيث تختل صلته بالواقع او تنقطع تماما. أما الوجودية الملحدة فتتخذ طريقا او حلا آخر. هذا الطريق هو طريق الشجاعة الالحادية من أجل الوجود كذات تتمتع بحرية مطلقة ، وتأخذ على عاتقها سائر سلبيات الوجود وتحقق ذاتها على نحو إبداعي رغما عن هذه السلبيات. هذا الطريق هو الذى عبرت عنه الاعمال الوجودية الالحادية العظيمة سواء فى مجال الأدب أو الفن أو المسرح أو الفلسفة ... الخ. لقد لاقت هذه الاعمال رواجا لانها جاءت معبرة عن أزمة الانسان المعاصر . والحل الذى قدمته ، هكذا يريد أن يقول تلش ، هو حقا حلا إبداعيا . لقد استطاع الوجوديون الملاحدة أن يأخذوا كل السلبيات على عاتقهم بشجاعة وأن يعيشوا على نحو ابداعي بمعنى انهم كشفوا معا وفى نفس الوقت عن مواجهة اللاوجود وعن قدرتهم الشجاعة على اخذ سائر السلبيات على عاتقهم. هذا الحل الاخير الذى يقر الشجاعة الالحادية يحبذه تلش ، كما ينوه النص ، على الحل الدينى الذى يقر الشجاعة الدينية ، والذى يصفه بانه حل عصابي او ذهاني. من هنا نستطيع أن نقرر انه بينما أن تلش المؤمن يشارك الوجودية المؤمنة فى اقرار الشجاعة الدينية وفى الهجوم العلنى على الشجاعة الالحادية، فان تلش الملحد يشارك الوجودية الملحدة في اقرار الشجاعة الالحادية الأمر الذى يعنى ضمنا هجومه علي الشجاعة الدينية.

هذا الموقف الالحادى هو الذى جعله يجد شيئا من الايجابية فى الشجاعة الالحادية من أجل الوجود كذات ، هذا على الرغم من معارضة تلش المؤمن العلنية لهذه الايجابية. وقبل أن نوضح هذه الايجابية، نود أن نشير أولا إلى أن تلش الملحد لم يكن هو الوحيد الذى أكد هذه الايجابية. لقد تنبه إليها الكثيرون غيره ، ونذكر من بينهم

هنا ، علي سبيل المثال ، ديفيد وود الذى أشار إلى هذه الايجابية عندما كتب ، فى معرض تقييمه لموقف نيتشه ، يقول : " إن فكرة العود الابدى عند نيتشه تنطوى علي وجهين : وجه مرعب ووجه مبهج. فالامتحان الذى يضعه العود الابدى يدور حول ما إذا كان بإمكان المرء أن يقابله بالايجاب ، وأن يتجاوز الرعب والامتعاض. إن الشجاعة ، هكذا يكتب نيتشه ، تحطم حتى الموت ، لانها تقول 'هل كانت تلك حياة ؟ حسنا إذن ، فلنجرب من جديد'... عندما يستحوذ العود الابدى على المرء لاول مرة، تنمحى سائر الآمال. فكل شئ غير مكتمل ، وردئ التشكيل ، وغير مرغوب ، سوف يعود. ولكن عندئذ يأتى الاتساع ، تأتى لحظة مدهشة ، يجد المرء نفسه من خلالها قويا إلى حد يجعله يقهر كل ذلك . إننى أؤمن بأننا نتعلم شيئا من كلمات نيتشه نفسها التى تقول : 'إذا تملكتك هذه الفكرة ، فسوف تبدلك، أو قد تسحقك، أو ماالايقتلني يجعلنى أقوى أو أكثر صلابة' – هكذا كتب نيتشه فى كتابه 'أفول الآلهة.'"(١) هذه الايجابية التي وجدها ديفيد وود تضرب بجذورها فى الشجاعة الالحادية من اجل الوجود كذات ، هى نفس الايجابية التى قدمها تلش الملحد فى كتابه " توقع سياسى" ولكن تحت ما أسماه باسم " اليوتوبيا الخفية " أو بالأحرى الالحادية . لقد وجد هذه اليوتوبيا تضرب بجذورها عند الوجودية باعتبارها مرادفة للالحاد أو ، بتعبير آخر ، عند الوجودية بمعناها الواسع الذى يضم النقيض الالحادى ، إلى جانب النقيض الدينى ، كما وجدها أيضا عند سائر المجموعات المرادفة لها والمتحالفة معها والتى أشرنا إليها مرارا فيما سبق. ودليلنا على ذلك هو أنه كتب يقول : "هناك يوتوبيا خفية يمكن تأكيدها حتى عند

---

1) Wood., D.C., 'Nietzsche's Transvaluation of Time', Exceedingly Nietzsche : Aspects of Contemporary Nietzsche Interpretation, PP.45-46, Ed. by Krell, D.F., and Wood, D.C., Routledge, London and New York, 1988.

الوجوديين ، وكذا عند المجموعات الأخرى ، أعنى ، يوتوبيا 'ظهور الوجود الخالص!" (١)

Just as with other groups, a hidden utopia could be confirmed even among the existentialists, namely the utopia of the 'revelation of pure being'.

هذه العبارة توضح بما لايدع مجالا للشك أن تلش يرى أن الوجودية وسائر المجموعات المتحالفة معها تقر نوعا من اليوتوبيا ، يوتوبيا من نوع خاص. هذه اليوتوبيا هى اليوتوبيا التى تتوقع " ظهور أو انكشاف الوجود الخالص" حسنا ! ولكن الوجود الخالص عند تلش هو، كما أوضحنا فى الفصل الأول، هكذا يجب أن نتذكر ، الوجود الالحادى الذى يتمتع بالحرية المطلقة التى ، فى ظل موت الله ، لاتعرف عوائق أو قيود . وطالما أن الأمر كذلك ، فإن هذا يعنى أن تلش يريد أن يقول هنا إن اليوتوبيا التى تنتظرها الوجودية باعتبارها مرادفة للالحاد هى يوتوبيا ظهور الوجود الالحادى الخالص أو ، باختصار، اليوتوبيا الالحادية. هذه اليوتوبيا الالحادية لاتقيم وزنا إلا للحرية المطلقة ، وهذا في رأينا هو السبب الذى جعله يضيف فى نفس السياق قوله الذى مؤداه : " فى الوجودية هناك .. قضية واحدة ، وهذه القضية هى التى يطلق عليها الوجوديون اسم الحرية. "(٢)

In existentialism there is ... a point, and this point is what the existentialists call freedom.

هذه الحرية التى يشير إليها تلش هنا هى الحرية المطلقة والأمر الذى يؤكد ذلك هو أنه كتب ، فى معرض تفسيره لليوتوبيا الخفية عند نيتشه في نفس السياق ، يقول " إن نيتشه .. يعتبر مذهبه فى العود الأبدى أعظم اكتشافاته. هذا المذهب عنّ له قرب ذلك الحجر فى سلزماريا Sils-Maria الذى كنت أجلس عليه (أى تلش) بوقار فى

1) Tillich, P., 'The Political Meaning of Utopia', Political Expectation, P. 146
2) Ibid., Loc. cit.

الغالب، وأعتبره (المذهب) نيتشه رؤية في العالم تساعده على أن يناقض بصورة مطلقة الرؤية المسيحية في العالم في مجملها .. إن الامر الهام ، أو الذى تجدر الاشارة إليه على الاقل ، هو حل نيتشه .. الذى مكنه من أن يتنبأ ويتوقع بطريقة يوتوبية تماما مجئ وقت الظهيرة العظيم ، مجئ الانسان الذى يبز كل أقرانه والذى يكون وحده الجدير بأن يسمى بالانسان. هذا هو معنى السوبرمان : التحقق الذاتى للحياة بصورة جديدة تفوق كل شئ وجد حتى الآن. "(١) هنا ينوه تلش إلى نص نيتشه الذى أوردناه في الفصل الأول ، والذى توقع فيه مجئ السوبرمان وذلك فى أعقاب " موت الله". لان السوبرمان هو البديل للاله، إنه المكتفى بذاته، والغنى بذاته، والمتمتع بالحرية المطلقة وبالشجاعة الالحادية من أجل الوجود كذات. هذا هو "الوجود الجديد" ، الوجود "الايجابى" أو اليوتوبى الذى يترقب ويتوقع نيتشه ظهوره فى رأى تلش. إنه يتوقع ظهور أو بالاحرى سيادة الوجود الخالص أو الالحادى الذى ، كما ينوه تلش فى النص ، يناقض الحل المسيحي من كل اعتبار. من هذا الاعتبار " آمن نيتشه" ، كما يقول تلش نفسه ، "بمعجزة ظهور طائفة منقذة جديدة من الجنس البشرى،طائفة عليا مبدعة."(٢) هذه الطائفة ، هكذا يجب أن يضيف تلش ، هى طائفة السوبرمان .

نفس هذه اليوتوبيا الايجابية الالحادية يجدها تلش عند هيدجر. فهيدجر، هكذا يقول تلش ، يترقب " يوتوبيا 'ظهور الوجود الخالص' ، وهو ينتظرها كنبى يحملق من فوق جبل مقدس خفى ... إنه يتوقع ظهورا ، إذا حدث وجاء ، سوف ينتهى عصر الميتافيزيقا، أعنى ، العصر الذى يتعلق فيه الانسان بصور للوجود بدلا من تعلقه بالوجود الخالص ، وإذا تعلق الانسان بالوجود الخالص ... نحن لانستطيع أن نفصل القول فى ذلك فى هذا الموضع."(٣) هذا النص يبرز من جديد دهاء تلش ومكره

---

1) Ibid., P. 145
2) Tillich, P., The Religious Situation, P. 174.
3) Tillich, P., 'The Political Meaning of Utopia', Political Expectation, PP. 146-147.

الشديد، وذلك لان تلش تحاشى هنا الدخول فى تفاصيل مايعنيه هيدجر بتعلق الانسان بالوجود الخالص، وذلك لانه يعلم تماما النتائج السلبية أو بالاحرى الالحادية لموقفه المتعارض مع اللاهوت المسيحى. ولهذا السبب ترك العبارة مبتورة هكذا، على أمل الإفصاح عن مدلولها فى مواضع أخرى ، نظرا لأنه يعلم أن الإفصاح عنها فى نفس السياق سيكشف أمره للاهوت المسيحى الذى يزعم أنه ينتمى إليه. وهو حقا فعل ذلك ، على نحو مارأينا ، فى مواضع أخري من كتاباته ، فأوضح أن هيدجر لايتمسك إلا بالحرية المطلقة وبالشجاعة الالحادية من أجل الوجود كذات. هذا هو الوجود الخالص أو الالحادى الذى يتوقع هيدجر ظهوره أو بالاحرى سيادته ، وهو أيضا الوجود الذى سيؤدى ، كما ينوه النص ، إلى انهيار سائر المذاهب الميتافيزيقية وعلى رأسها المذهب الالهى فى شتى صوره.

فى ضوء كل ماسبق نستطيع أن نقرر ان تلش يشارك الوجودية الملحدة، أو الوجودية باعتبارها مرادفة للالحاد، الحل الإلحادى لمشكلة الاغتراب كما شاركها اعتقادها اليوتوبى الايجابي الذى مؤداه أن سيادة هذا الحل هو امر يتسم بالايجابية لأنه يفضى إلى اليوتوبيا الالحادية أعنى يوتوبيا الوجود الالحادى أو الخالص. أما تلش المؤمن فقد شارك الوجودية المؤمنة او الوجودية باعتبارها مرادفة للايمان الحل الايمانى او اليوتوبيا الايمانية التى تتوقع سيادة الحل الدينى ، ومن ثم هاجم الحل الالحادى بصورة علنية.

هذا يعنى أن تلش الملحد يريد الحل الالحادى ، أما تلش المؤمن فيريد الحل الايماني ، وماذلك إلا لأنه منقسم إلى النصفين. هذا الانقسام لخصه تلش بصورة قاطعة في عبارتين صغيرتين جاءت إحداهما فى كتابه "زعزعة الاساسات"، وجاءت الاخرى فى كتابه " ما الدين؟" فانطلاقا من نصفه الايمانى ، كتب تلش المؤمن يقول : " إن الالحاد الاصيل (أو الخالص) هو أمر مستحيل من الناحية الانسانية ، وذلك لأن الله أقرب إلى الانسان من قرب الانسان لنفسه."(١)

(1) Tillich, P., 'The Theologian', The Shaking of the Foundations, P. 131.

Genuine atheism is not humanly possible, for God is nearer to a man than that man is to himself.

وانطلاقا من نصفه الالحادى ، كتب تلش الملحد يقول : " في كل تأكيد لله باعتباره اللامشروط ، تكمن هوة الحادية." (١)

(I)n every affirmation of God as the unconditional, an abyss of atheism is contained.

هذه الهوة لايعبرها تلش ، كما أوضحنا فى الفصل الاول ، بطريق التضايف ، ولا حتى بطريق التركيب ، بل يعبرها بواسطة وثبة لا معقولة ومستمرة من أحد النقيضين ، إلى الآخر . وهو فعل ذلك انطلاقا من إدراكه الذكى الذى تحدثنا عنه فى الفصل الثانى. فمن خلال إدراكه الذكى ، عرف تلش كيف يثب بذكاء أو بالاحرى بدهاء من أحد النقيضين، إلى الآخر. لقد عرف بذكاء أو بخبث كيف يخدع اللاهوت المسيحى.

هذه الكلمات تشكل نهاية هذا الجزء من هذا الفصل ، والنتيجة الرئيسية التى نستطيع أن نستخلصها من كل ماسبق هى أن موقف النصف ، والنصف قاد تلش إلى إقرار حلين متناقضين لمشكلة الاغتراب هما الحل الايمانى ، والحل الالحادى . فاعتنق الحل الأول بصورة علنية، وتبنى الحل الآخر بصورة ملتوية أو خفية . ومن ثم أقام بينهما هوة لم يعبرها إلا بوثبة مستمرة ولا معقولة من أحد النقيضين، إلى الآخر، وذلك على أساس إدراكه الذكى ، أو خبثه الشديد.

بهذا نكون قد وصلنا إلي نهاية الموقف الوجودي أو مفهوم الاغتراب عند تلش . والنتيجة الرئيسية التي نستطيع أن نقررها بكل اطمئنان فى ضوء كشفنا لابعاد هذا الموقف هى أن هذا الموقف هو حقا موقف النصف ، والنصف ، النقيض ، والنقيض ،

1) Tillich, P., What is Religion?, P. 79, Translated by Adams, J.L., Harper Torchbooks, Harper and Row, Publishers, New York, London, 1969

الماهية ، والوجود المغترب ، الايمان، والالحاد. هذه النتيجة تضرب بجذورها في المنهج الذى ارسينا قواعده في الفصل الأول ، والذى طرح في ضوئه موقفه الوجودي اعني منهج التضايف ، وهى تكمن فى قلب تفسيره للطبيعة الماهوية او الدينية للانسان علي نحو ماكشفنا فى الفصل الثانى ، وهي النتيجة المهيمنة على الحالة الفعلية للانسان كما ثبت لنا في الفصل الثالث ، وهى فى النهاية الاجابة على التساؤل المتعلق بكيفية قهر الاغتراب على نحو ما تأكد لنا في هذا الفصل. هنا لايتبقى أمامنا سوى أن نتساءل : ماهى علاقة هذا الموقف بفكرة ككل ؟ إن الاجابة علي هذا السؤال تشكل مضمون الفصل الاخير.

الفصل الخامس

الموقف والفكر أو الفكر والموقف

لقد ساقتنا فحصنا لموقف تلش الوجودى إلى نتيجة رئيسية هى أنه حقا موقف النصف، والنصف، النقيض، والنقيض، الماهية ، والوجود المغترب ، الايمان ، والالحاد. والآن آن الأوان كى نجيب على التساؤل الذى طرحناه فى مقدمة هذه الدراسة والمتعلق بعلاقة هذا الموقف بفكره ككل أو بفكره في شموليته. ولكى نجيب على هذا التساؤل يتحتم علينا أن نجيب أولا على هذا السؤال : هل يمكن إدراج فكر تلش بأكمله تحت مقولة واحدة بعينها ؟ والاجابة التى يقدمها تلش على هذا السؤال هى بالايجاب ، وذلك لانه كتب فى مقالته التى تحمل عنوان " على الحد " والتى لخص فيها سيرته الذاتية يقول : " عندما طلب منى تقديم وصف للطريقة التى تطورت بها أفكارى عبر مجرى حياتى ، أعتقدت أن مفهوم الحد قد يكون هو الرمز الذى يناسب سائر تطوراتى الشخصية والفكرية. ففى كل مرحلة من مراحل هذا التطور ، اضطررت إلى الوقوف بين إمكانيتين بديلتين من إمكانات الوجود، اضطررت ألا أندرج تماما تحت واحدة منهما وألا أتخذ موقفا محددا تجاه إحداهما. طالما أن التفكير يتطلب سلفا الاستعداد لتقبل إمكانات جديدة ، فإن هذا يعنى أن هذا الموقف يثرى الفكر من ناحية ، ويتسم بالصعوبة والخطورة بالنسبة للحياة، التى تتطلب دوما اتخاذ قرارات ومن ثم إقصاء بدائل ، من ناحية أخرى . هذه النزعة بكل مافيها من توتر هى التى شكلت كلا من مصيرى وأعمالى". (١) هذا النص يؤكد تماما أن مفهوم " الحد" هو المقولة الرئيسية التى تشكل فى ضوئها كلا من فكر تلش وحياته.

1) Tillich, P., 'On the Boundary ', The Boundaries of Our Being, P. 297

ولكن ماهو المقصود " بالحد" عند تلش في المقام الأول ؟ لقد قدم تلش في النص السابق شيئا من الاجابة على هذا السؤال. ففي هذا النص يقول تلش إنه اضطر دوما وعبر تطور سائر مدارج حياته وأفكاره إلى أن يقف بين إمكانيتين بديلتين من إمكانات الوجود ، اضطر ألا يكون مندرجا كلية تحت واحدة منهما ، وألا يتخذ موقفا محددا تجاه احداهما.

I have had to stand between alternative possibilities of existence, to be completely at home in neither and to take no definitive stand against either.

هذا يعنى أن تلش يرى أن وقوفه على 'الحدود بين إمكانيتين بديلتين من إمكانات الوجود يعنى أنه لايندرج كلية تحت ، أو لا يحصر نفسه تماما فى ، أو لا ينحاز كلية إلى واحدة منهما ، وأنه لايتخذ فى نفس الوقت موقفا محددا تجاه أى واحدة منهما.

ونحن نستطيع أن نوضح هذا المعنى " للحد" عند تلش بصورة أكثر من خلال المثال التالى : افترض مثلا أننا نواجه الآن إمكانيتين بديلتين من إمكانات الوجود ، التى يتحتم علينا اتخاذ قرار بشأنها - كامكانية ان يكون المرء ، على سبيل المثال ، إما ديمقراطيا أو ديكتاتوريا . هنا يمكن القول إن المرء الذى لايقف على الحدود بينهما يتحتم عليه ، طبقا لتلش ، أن ينحاز إلى واحدة منهما ، وذلك لأن إقرار إحداهما أو الانحياز إلى واحدة من هاتين الامكانيتين يحتم عدم إقرار الأخرى . أما الشخص الذى يقف على الحدود بينهما - على غرار تلش - يتحتم عليه الا يندرج كلية تحت ، أو ألا يحصر نفسه تماما فى، أو الا ينحاز كلية إلى واحدة منهما ، إنه يتحتم عليه ألا يكون ديمقراطيا بالمعنى الكامل، وألا يكون ديكتاتوريا بالمعنى الكامل ، وهذا يفضى بالتالى

إلى نتيجة مؤداها انه لا يتخذ موقفا محددا تجاه واحدة منهما.

هذا المعنى " للحد " يظل غامضا إلى أن يتحد مع ماقرره تلش فى موضع آخر فى نفس المقال حول معنى وقوفه بين حزبين سياسيين . لقد كتب فى هذا السياق يقول : " عندما أقول إننى أقف على الحدود بين حزبين سياسيين ، يجب تفسير 'المابين' بطريقة مختلفة عن تلك التى جاءت فى مواضع أخرى فى هذا المقال. إنها يجب أن تؤخذ على أنها تعنى أننى لا انتمى من الداخل ولم يحدث أبدا أن انتميت من الداخل (أى بقلبه) لأى حزب". (١) فى هذا النص يقدم تلش الوجه الباطنى أو الداخلى أو القلبى لمعنى وقوفه على الحدود بين إمكانيتين بديلتين من إمكانات الوجود – والمثال الذى يقدمه هنا هو وقوفه على الحدود بين حزبين سياسيين متعارضين – والذى يفيد بأنه لاينتمى بقلبه أو من الداخل إلى حزب (اى امكانية) من الحزبين ، انه لايحس فى قرارة نفسه بأى ميل إلى كلا البديلين أو الحزبين.

غير أن المعنى الكامل " للحد" عند تلش لن ينكشف إلا من خلال ماكتبه فى معرض حديثه عن وقوفه على الحدود بين الماركسية والمثالية . هنا كتب تلش يقول : " إن الماركسيين قد يتهموننى بالنزعة المثالية ، والمثاليين قد يتذمرون من نزعتى المادية ، ولكن موقفى الفعلى هو إننى على الحدود بين الاثنين" (٢)

Marxists may accuse me of my idealism, and idealists may complain of my materialism, but I am actually on the boundary between the two.

---

1) Ibid., P., 345.
2) Ibid.,Loc. cit.

هذه العبارة توضح تماما أن وقوف تلش على الحدود بين الماركسية والمثالية - وهذا ينطبق أيضا على وقوفه على الحدود عامة - يعني أنه يضم إلى ماركسيته ماهو سلبي من وجهة نظر الماركسيين أنفسهم أعني النزعة المثالية ، على سبيل المثال ، وهذا الامر يجعل الماركسيين يتذمرون حتما من نزعته المثالية ، وانه ، من الناحية الأخرى ، يضم إلى نزعته المثالية ماهو سلبي من وجهة نظر المثالية أعني النزعة المادية ، على سبيل المثال ، ولهذا السبب يتهمه المثاليون بالنزعة المادية الماركسية. هذا يجعل موقف تلش الفعلي هو : انه نصف ماركسي ، ونصف مثالي.

في ضوء النصوص الثلاثة السابقة نستطيع أن نلخص معنى الحد عند تلش علي النحو التالي : إن الوقوف على الحد باعتباره وقوفا بين أي إمكانيتين بديلتين من إمكانات الوجود يعني عدم الاندراج كلية تحت أي إمكانية من الامكانيتين البديلتين أو المتناقضتين ، وكذا عدم اتخاذ موقف محدد تجاه أي منهما ، كما يفيد - كما هو الحال في الوقوف علي الحدود بين حزبين سياسيين متعارضين - عدم الانتماء القلبي أو الباطني أو الداخلي إلى أية إمكانية من الامكانيتين ، ولهذا السبب قد يتهمه أنصار أي إمكانية من الامكانيتين - كما هو الحال في وقوفه على الحدود بين الماركسية والمثالية - بموالاة الامكانية الاخرى ، في حين أن موقفه الحقيقي هو موقف ينتمي نصفه إلى أحد الامكانيتين ، وينتمي نصفه الآخر إلى الامكانية الاخرى.

هذا الموقف الحدي الذي اقترن بتطور حياة وفكر بول تلش، لم يلازمه إلا منذ بداية حياته وحتى بداية مرحلة نضوجه الفكري فقط، ثم تخلى عنه تماما منذ ذلك الحين. ودليلنا على ذلك هو أنه كتب ، في بداية مقالته على الحد، في عبارة وردت آنفا، يقول : "عندما طلب مني تقديم وصف للطريقة التي تطورت بها أفكاري عبر مجرى

حياتى ، اعتقدت I thought أن مفهوم الحد قد يكون هو الرمز الذى يناسب سائر تطوراتى الشخصية والفكرية."[1] هذه العبارة تؤكد تماما وبما لايدع مجالا لأى شك أن وقت كتابة هذا المقال كان تلش قد أقلع تماما، أو كان على الأقل فى طريقه إلى الاقلاع عن مفهوم الحد، والأمر الذى يؤكد ذلك هو أن كلمة "اعتقدت" أو بالأحرى "ظننت" جاءت هنا فى الزمن الماضى لتؤكد ذلك تماما. هذا يعنى، بتعبير أوضح، أن تلش آمن فى بداية حياته العملية والفكرية بأن مفهوم الحد هو الرمز الذي يصلح لتطوير أفكاره عبر مجرى حياته ، ثم أقلع عن هذا الاعتقاد فيما بعد أعنى فى مرحلة نضوجه الفكرى على وجه الخصوص حيث استبدل هذا المفهوم بمفهوم آخر. ولكن تلش استمر فى مقالته "على الحد" فى الحديث عن مفهوم الحد، ويبدو أن السبب فى ذلك يرجع إما إلى أنه كان يمر فى تلك الفترة بمرحلة بلورة مفهومه الجديد، أو أنه استمر فى الحديث عن مفهوم الحد اعتقادا منه ، كما سنرى فيما بعد، أن كليهما واحد. ولكن، مهما كان الامر ، فإن مايهمنا هنا هو أن تلش أقلع فى وقت نضوجه الفكرى عن مفهوم الحد المبكر واستبدله بمفهوم آخر اكثر نضجا.

هذا المفهوم الجديد الذى تبناه تلش فى مرحلة نضوجه الفكرى هو مفهوم التضايف الذى أرسينا قواعده فى الفصل الأول . ويبدو أن تلش كان يؤمن بأن مفهوم الحد المبكر مطابق تماما لمفهوم التضايف المتأخر ، ودليلنا على ذلك هو أنه أشار إلى هذا التطابق فى نهاية مقالته "على الحد" عندما كتب يقول : "لقد ناقشت فى هذا المقال العديد من إمكانات الوجود الانسانى، الروحية والفيزيقية ... ومع ذلك فقد ناقشت كل إمكانية من هذه الامكانات، فى ضوء علاقتها بإمكانية أخرى - فأوضحت كيفية

1) Ibid., P.297

التعارض بين الامكانيتين، وكذا إمكانية المضايفة بينهما." (١)

Many possibilities of human existence, both physical and spiritual, have been discussed in thses pages.... Each possibility that I have discussed, however, I have discussed in its relationship to another possibility - the way they are opposed, the way they can be correlated.

هذه العبارة الهامة تؤكد تماما أن تلش يرى أن مفهوم الحد المبكر هو نفسه مفهوم التضايف المتأخر ، كما تؤكد أيضا أن الامكانات البديلة التي يقف بينها تلش ليست في حقيقة الأمر سوى إمكانات متعارضة أو متناقضة .من هنا نستطيع أن نستنتج نتيجة على قدر كبير من الاهمية بالنسبة لهذه الدراسة هي أنه طالما أن تلش يرى أن مفهوم الحد هو المفهوم الذي يصف تطوره الحياتي والفكري ، وطالما أنه يطابق هذا المفهوم بمفهوم التضايف، فإن هذا يعني أن مفهوم التضايف أو الحد هو المفهوم الذي يناسب وصف فكره ككل. هذا يعني أن فكر تلش ككل أو فكره في شموليته يندرج تحت مقولة أو مفهوم التضايف الذي هو ، بتعبير آخر ، مفهوم في الحد.

هذه النتيجة تثير ملاحظة على قدر كبير من الاهمية. لقد رأينا في هذه الدراسة كيف أن مفهوم التضايف عند تلش يتركز حول مسألة واحدة هي " تضايف" الفلسفة والدين. فهل هذا التطابق الذي يجده تلش بين مفهوم الحد ومفهوم التضايف يرجع في رأيه إلى كونهما يدوران حول نفس المسألة ؟ إن الاجابة على هذا السؤال هي إلى حد ما بالايجاب، وذلك لأنه على الرغم من أننا سنجد تلش يتحدث عن مواقف حدية

1) Ibid., P. 349.

عديدة ، إلا أنه كتب ، فى معرض حديثه عن وقوفه على الحدود بين الفلسفة والدين، يقول : " إن الموقف الحدى الذى أحاول من خلاله تفسير كل من حياتى وفكرى لايتبدى بوضوح إلا من خلال وقوفى على الحدود بين الفلسفة والدين. "(١) نفس هذه الحقيقة أكدها تلش بوضوح أكثر فى كتابه " الحقبة البروتستانتية " عندما قرر : " ان الخط الحدى بين الفلسفة واللاهوت هو مركز (أو بؤرة) فكرى واعمالى. "(٢) فى ضوء ذلك نستطيع أن نقرر بكل اطمئنان ان حياة وفكر بول تلش كانا موجهين نحو مسألة واحدة هى إبراز العلاقة بين الفلسفة والدين من خلال تبنيه لمفهوم الحد أو التضايف . لقد كانت قصة حياته وفكره تسير بأكملها فى هذا الاتجاه.

ولكن إذا كان تلش يطابق هكذا بين مفهوم الحد ومفهوم التضايف ، فما هو السر الذى جعله يستبدل فى مرحلة نضوجه الحد بالتضايف ؟ لقد نوه تلش إلى الاجابة على هذا السؤال عندما كتب ، فى مقالته "على الحد"، يقول : " عندما دخلت الفلسفة الوجودية ألمانيا ، توصلت إلى فهم جديد للعلاقة بين اللاهوت والفلسفة ... توصلت إلى تمييز بين اللاهوت والفلسفة أكثر حدة من ذلك الذى قدمته فى 'فلسفتى الدينية' المبكرة. "(٣)

When existential philosophy was introduced into Germany, I came to a new understanding of the relationship between theology and philosophy... to a sharper distinction between theology and philosophy than my earlier Philosophy of Religion had made.

---

1) Ibid., P. 317.
2) Tillich, P., The Protestant Era, P. 83 .
3) Tillich, P., 'On the Boundary', The Boundaries of Our Being, PP.324-325

فى هذا النص يؤكد تلش بوضوح تام أنه توصل إلى فهم جديد للعلاقة بين الفلسفة واللاهوت وذلك عندما دخلت الفلسفة الوجودية ألمانيا يتعرف عليها. هذا الفهم الجديد لم يقدمه تلش إلا بعد طرده من ألمانيا ورحيله إلى أمريكا. فهناك وجد، كما رأينا فى الفصل الثالث، المناخ الملائم لتحقيق بغيته ،وكانت النتيجة تفتح قريحته الفلسفية وصدور كتابه " اللاهوت النسقى" بمجلداته الثلاث ، الذى قدم فيه هذا الفهم الجديد تحت ستار التضايف. هذا الفهم الجديد هو الذى تمكن تلش من خلاله، كما كشفت هذه الدراسة، من أن يجعل الفلسفة فى مجموعها مرادفة للفلسفة الوجودية ، وأن يجعل هذه الاخيرة مرادفة للالحاد. هنا أصبح التمييز بين الفلسفة والدين بالنسبة لتلش تناقضا بين الايمان ، والالحاد. ومن خلال هذا التناقض تمكن تلش من إقامة هوة عميقة بين الايمان ، والالحاد ، هوة لم يستطع أن يعبرها إلا بوثبة لامعقولة من أحد النقيضين ، إلى الآخر. والذى ساعده على إقامة هذه الهوة العميقة هو ، كما كشفت الدراسة ، مفهوم التضايف الذى وجد فيه تلش الستار أو القناع الذى أخفى تحته حقيقة انقسامه إلى نصف (نقيض) مؤمن ، ونصف (نقيض) ملحد . هذا فى رأينا هو الفهم الجديد للعلاقة بين الفلسفة واللاهوت الذى أجبر تلش على التخلى عن مفهوم الحد المبكر واللجوء إلى مفهوم التضايف ، والذى اعتبره (الفهم) تلش فى نصه السابق أكثر حدة من ذلك الفهم الذى تبناه فى فلسفته الدينية المبكرة . إنه ، بتعبير أوضح ، يختلف من حيث الحدة عن ذلك الفهم الذى تبناه فى فلسفته الدينية المبكرة تحت ستار الحد. صحيح أن مفهوم الحد المبكر كان يهدف ، كما سنرى تفصيلا فيما بعد، إلى إقامة هذا التناقض ، ولكن يبدو أن محاولة تلش إقامة هذا التناقض فى صورته الجديدة والحادة تحت ستار الحد هى التى افضت به إلى الطرد من ألمانيا ،

ولهذا استبدل هذا الستار بستار التضايف بمجرد ذهابه إلى أمريكا. لقد كان هذا الاستبدال بمثابة اعتراف ضمني من جانب تلش بأن ستار الحد المبكر لم يعد يصلح لاقامة هذا الفهم الاكثر حدة وذلك لأنه لن يخفى حقيقة موقفه أمام اللاهوت الذى يزعم فى الظاهر أنه ينتمى إليه ، على نحو مايفعل ستار التضايف. هذا بالاضافة إلى أنه يبدو أنه استحال على تلش الاستمرار فى استخدام ستار الحد بعد انكشافه وطرده إلى أمريكا. والامر الذى يؤكد ذلك هو أن تلش كتب، فى عبارة ختامية جاءت فى مقالته " على الحد " وذكرت أجزاء منها فيما سبق ، يقول : " لقد ناقشت فى هذا المقال العديد من إمكانات الوجود الانسانى ، الفيزيقية والروحية . هناك بعض الاشياء التى لم أذكرها فى هذا المقال ، هذا على الرغم من أنها تعد جزء من سيرتى الذاتية . وهناك أشياء أخرى عديدة لم تمس ، وذلك لأنها لا تنتمى إلى قصة حياتى وفكرى . ومع ذلك ، فإننى ناقشت كل إمكانية من الامكانات فى ضوء علاقتها بإمكانية أخرى – فاوضحت كيفية التعارض بين الامكانيتين ،وكذا إمكانية المضايفة بينهما."(١) فى هذا النص الهام الذى سنقتبس منه كثيرا فيما يلى ينوه تلش إلى حقيقة مؤكدة هى أنه لم يذكر فى هذا المقال الذى يلخص سيرته الذاتية أشياء معينة هذا على الرغم من أنها تنتمى إلى سيرته الذاتية.

Some things have not been mentioned, although they are part of my biography.

هنا يجب أن نتساءل عن السبب الذى جعل تلش لايذكر تلك الأشياء هذا على الرغم من أنها تنتمي إلى سيرته الذاتية. والاجابة على هذا التساؤل لن تخرج عن واحدة

1) Ibid., P. 349.

من اثنتين : إما أن هذه الأشياء تافهة إلى حد أنها لاتستحق الذكر، وإما أنهـا خطيرة إلى حـد أن ذكرها أو حتى التعـرض لها بطريقة مباشرة سوف يفضـي إلى عواقب وخيمة. وفي ضوء تفسيرنا لحقيقة تلش ، نستطيع أن نؤكد أن الاجابة الأخيرة هي الاجابة الأكيدة على هذا السؤال . هذا بالإضافة إلى أنه لو كانت تلك الأشياء تتسم بالتفاهة لما نوه إليها تلش هكذا بخفاء شديد. ولكن ماهي الاشياء التي لم يشر إليها تلش في هذا المقال بصورة مباشرة هذا على الرغم من أنها تعد جزء من سيرته الذاتية؟ نحن نرى أن هذه الاشياء لن تخرج،كما سنرى بعد قليل، عن موقف النصف، والنصف ، النقيض ، والنقيض ، الايمان ، والالحاد. هذا هو الموقف الذى لم يستطع تلش الاستمرار في الحديث عنه تحت ستار الحد خشية انكشاف أمره، وهو أيضا الموقف الذى اضطره إلى استبدال ستار الحد المبكر بستار التضايف الاكثر نضجا. هذا لايعنى أن تلش لم يشيد موقفه هذا تحت ستار الحد. إن العكس في رأينا هو الصحيح بمعنى ان تلش لم يكف لحظة واحدة من حياته عن تشييد هذا الموقف ولهذا تناوله تحت ستار الحد كما تناوله فيما بعد تحت ستار التضايف. والفارق الوحيد بينهما هو أنه تحت ستار التضايف تمكن من تشييد موقفه بصورة أكثر حدة عن تلك التي شيدها تحت ستار الحد. من هنا نستطيع أن نقرر أن مفهوم الحد أو التضايف عند تلش ليس هو مفهوما في الحد أو التضايف ، كما سنرى تفصيلا فيما بعد ، بل هو مفهوم يهتم ببيان ألوان من التناقض يمكن ردها جميعا إلى تناقض الايمان – الالحاد. ولقد نوه تلش نفسه إلى عدم اهتمامه بالحد أو التضايف وذلك في نفس العبارة الختامية التي أوردناها فيما سبق والتي قرر فيها أن كل إمكانية من الامكانات التي ناقشها في مقالته على الحد قد ناقشها في ضوء علاقتها بامكانية

أخرى - فأوضح كيفية التعارض، وكذا إمكانية المضايفة بينهما.

Each possibility that I have discussed, however, I have discussed in its relationship to another possibility- the way they are opposed, the way they **can** be correlated.

هنا يؤكد تلش أن اهتمامه كان منصبا على بيان التناقض بين إمكانات الوجود ، وليس علي المضايفة بينها. فكلمة **can** هنا تشير ليس إلى اهتمام تلش بإقامة علاقة تضايف فعلية بين إمكانات الوجود المتناقضة ، بل تشير بالاحرى إلى إمكانية المضايفة بينها ، والامكانية هى قطعا شئ مخالف للفعل . من هنا نستطيع أن نقرر ان الحد أو التضايف عند تلش قد بقى مجرد إمكان لم يتحقق بالفعل على الاطلاق ، وكل ماحققه بالفعل هو أنه اقام هوة عميقة بين كل إمكانيتين متناقضتين من إمكانات الوجود ، هوة لم يستطع أن يعبرها إلا بوثبة لا معقولة من أحد النقيضين ، إلى الآخر.

إن النتيجة الهامة التى نستطيع أن نستخلصها من كل ماسبق هى أن تلش يطابق بين مفهوم الحد المبكر ومفهوم التضايف المتأخر ، فكليهما يصف فى رأيه موقف النصف ، والنصف ، وكليهما يعد أيضا المقولة الرئيسية التى يندرج تحتها فكر تلش ككل أو فكره فى شموليته. لكن هناك فارقا واحدا بين الاثنين هو أن مفهوم الحد المبكر يصف موقف النصف ، والنصف بصورة أقل حدة من تلك التى يصفها مفهوم التضايف المتأخر. هذا يعنى، بتعبير آخر ، أنه إذا كان تلش المتأخر - الناضج قد أدرج فكره فى شموليته - على نحو مافعل فى كتابه " اللاهوت النسقى " بمجلداته الثلاث ، على سبيل المثال - تحت مقولة التضايف ، وجعل النتيجة الرئيسية والخفية لهذه المقولة، كما اكتشفنا فى الفصل الأول، هى موقف النصف، والنصف، الايمان، والالحاد، فإن

تلش المبكر أدرج فكره ككل تحت مقولة الحد وجعل النتيجة النهائية والحاسمة لهذه المقولة أو المفهوم ، كما سنكتشف تفصيلا فيما بعد ، هى نفس هذا الموقف. هذا يعنى أننا نرى أن مفهوم الحد عند تلش يؤكد ، ولكن بصورة أقل حدة ، نفس موقفه المتأخر. ولكى نكتشف ذلك يتحتم علينا فحص المواقف الحدية العديدة التى لخص فيها تلش قصة حياته وفكره والتى قدمها فى مقالته " على الحد". والهدف الأساسى الذى نطمح إليه هو إثبات أن سائر هذه المواقف تؤكد خطوة بخطوة نفس موقف النصف ، والنصف . إنها ، بتعبير آخر ، تصب جميعا فى نفس هذا الموقف.

لقد بدأ تلش مواقفه الحدية بالحديث عن علاقته بأمه وأبيه وذلك تحت عنوان : على الحدود "بين مزاجين Between Two Temperaments " . أى مزاج أمه ومزاج أبيه. ثم كتب تحت هذا العنوان يقول : " عندما يحاول المرء رسم أبعاد شخصية طفل ، يجب عليه الا يعزو أهمية كبيرة لشخصية والديه. ومع ذلك ، فهناك صفات أبوية وسلفية تنطبع فى الاطفال والاجيال التالية بطريقة مدهشة ، وقد تسبب لهم العديد من الصراعات العميقة . والتساؤل المتعلق بما إذا كانت تلك مسألة وراثية أم أنها ترجع إلى انطباعات الطفولة المبكرة هو تساؤل لا يزال يبحث عن إجابة . وعلى الرغم من ذلك ، فإننى لم أشك لحظة فى أن اتحاد والد من براندنبرج Brandenburg وام من ارض الراين Rhineland قد غرس فى داخلى التوتر بين المانيا الشرقية والمانيا الغربية. فالمانيا الشرقية لاتزال تميل إلى التأمل المشوب بالسوداوية ، وإلى الاحساس الجليل بالواجب والخطيئة الشخصية، وإلى الاحترام الجم للسلطة وللنظام الاقطاعى. أما المانيا الغربية فتميل إلى التلذذ بالحياة ، وحب ماهو متعين، والتقلب، والعقلانية، والديمقراطية. وعلى الرغم من أن أى مجموعة من هاتين

المجموعتين من الصفات لم تكن حكرا على أحد الأبوين دون الآخر ، إلا أن تلك الصفات المتصارعة قد أثرت في مجرى حياتي الباطنية والخارجية وذلك من خلال الأبوين . إن أهمية مثل هذا الميراث الأبوى لا ترجع إلى أنه يحدد مجرى حياة المرء ، بل إلى أنه يحدد الهدف ويقدم المادة التي في ضوئها تتخذ القرارات الحاسمة. بدون هذا الميراث المزدوج يصعب فهم موقفي على الحد. **لقد كان تأثير أبي على يتمتع بالسيادة ، وذلك يرجع إلى حد ما إلى موت أمي المبكر. ولهذا لم تؤكد سمات الشخصية التي ورثتها عن أمي، نفسها إلا من خلال نضالها العميق والمستمر مع سمات الشخصية التي ورثتها عن أبي . ولكي يعبر الجانب الذي ورثته من أمي عن نفسه ، كان من الضروري أن يحدث صراع ، يتسم في الغالب بالتطرف extreme ، مع الجانب الذي ورثته من أبي. إن التناغم ورباطة الجأش الكلاسيكيين لم يكونا أبدا جزء من ميراثي ."**[(١)] هذا النص يؤكد أن انقسام تلش إلى شخصيتين أو نصفين متناقضين ومتصارعين لم يكن أمرا عارضا بالنسبة له. لقد لعبت الوراثة دورا أساسيا في هذا الانقسام إلى حد يجعلنا نستطيع أن نقول إن حياته وفكره كانا موجهان منذ البداية صوب ذلك. لقد ورث عن أبيه صفاتا تناقض تلك التي ورثها عن أمه ، ومن ثم نشأ موزعا بين، أو منقسما إلى، شخصيتين متناقضتين. وكل شخصية من الشخصيتين لم تعبر عن نفسها ولم تؤكد نفسها إلا من خلال الصراع مع الشخصية الأخرى. هذا الموقف المنقسم والمتصارع، هكذا يقول النص، هو الموقف الذي بدونه يصعب فهم موقف تلش على الحد. هذا يعني أن موقف الحد عند تلش

---

1) Ibid., PP.297-298

ليس سوى موقف المنقسم إلى شخصيتين متناقضتين ومتصارعتين أحداهما ورثها فى الأصل عن أبيه ، والأخرى عن أمه . فأبوه كان ينحدر من ألمانيا الشرقية ومن ثم كان يتمتع إلى حد كبير بتلك الصفات التى يتميز بها أهل ذلك البلد والتى ذكرها تلش نفسه فى نصه السابق أعنى الميل إلى التأمل المشوب بالسوداوية ، والإحساس الجليل بالواجب والخطيئة الشخصية ، والاحترام الجم للسلطة. هذا يعنى، بتعبير آخر، أن والد تلش كان من رجال الدين ، وذلك لأن هذه الصفات هى فى المقام الأول من أهم صفات رجل الدين ، ولقد كان أبوه حقا راهبا أو قسيسا بكل مافى الكلمة من معنى . لقد كـان ، هكـذا يقول تلش، " الراهب الرئيسى والمدير للكنيسة فى قريته الصغيرة"(١) . ويبدو أن طريق التدين قد انغرس فى تلش منذ البداية بسبب تأثير والده عليه. أما والدته فقد كانت تنحدر من ألمانيا الغربية ، ومن ثم كانت تتمتع إلى حد كبير بتلك الصفات التى تميز ذلك البلد، والتى تناقض ، كما يقول تلش ، تلك الصفات التى يتصف بها والده ، أعنى ، التلذذ بمتع الحياة ، وحب ماهو متعين أو حسى ، والتقلب ..... الخ . ويبدو أن تلش يريد أن يقول هنا ويخفاء شديد إن شخصية والدته كانت تتسم بالميل إلى التحرر من قيود الدين ، والتمتع بكل ماهو متعين أو حسى أو شهوانى متقلب ... الخ ، ولعل هذه الشخصية هى التى غرست فيه نصفه الالحادى الذى لم يكن يعبر عن نفسه إلا من خلال الصراع العنيف مع النصف الآخر أعنى النصف أو النقيض الايمانى الذى ورثه عن أبيه . والأمر الذى يرجح ذلك هو أن تلش رفض ، ربما عن عمد ، الحديث عن شخصية والدته واكتفى فى نفس العبارة الختامية التى أوردناها فى أكثر من مناسبة سابقة بالتنويه إلى أنه لم يذكر بعض الاشـياء فـى

---

1) Ibid., P. 299.

مقالته " على الحد " هذا على الرغم من أنها تعتبر جزء من سيرته الذاتية ، ولم يمس أشياء أخرى عديدة لأنها لا تنتمي إلى قصة حياته وفكره.

Some things have not been mentioned, although they are part of my biography. Many more things have been left untouched, because they do not belong to the story of my life and thought.

نحن نرى أن التنويه الغامض الذى يسوقه تلش فى هذه العبارة يرجح هذا التفسير ، وذلك لأنه إذا كنا قد أوضحنا فيما سبق أن الاشياء التى رفض تلش الحديث عنها بصورة مباشرة فى مقالته "على الحد"، هذا علي الرغم من أنها تنتمى إلى سيرته الذاتية، تتركز فى موقف النصف ، والنصف ، فإننا لا نستبعد هنا أن تكون الأشياء التى رفض الحديث عنها لأنها لا تنتمى حقا إلى قصة حياته وفكره، بل تنتمى إلى شخصية والدته، تتركز فى العلاقة بين أمه وأبيه باعتبارها علاقة تخصهما ولا تخصه هو . فهذه العلاقة قد تكون فى جوهرها علاقة بين أب مؤمن ، وأم ملحدة ، وذلك لأن هذه العلاقة هى وحدها التى تستطيع أن تغرس فى داخل تلش ذلك الكم الهائل من الصراع الرهيب الذى عاناه بسبب بقائه موزعا بين شخصيتين متناقضتين. لقد كان ذلك الصراع بمثابة الميراث الذى ورثه تلش عن الأبوين ، والذى جعله منقسما إلى شخصيتين متناقضتين ، الأمر الذى جعله لايعبر عن جانب الأمومة الالحادى عنده إلا من خلال الصراع العميق مع شخصية أبيه الدينية التى انغرست أيضا فى داخله . وإذا كان الأمر كذلك ، فان هذا يعنى أن حياة تلش كلها كانت تسير منذ البداية فى اتجاه ذلك الصراع أو التناقض الذى هو تناقض الايمان – الالحاد ، والذى انغرس فيه

منذ نشأته بواسطة الأبوين. ويبدو أن ذلك التأثير قد بلغ من الحدة إلى درجة أنه لم يستطع إغفاله كلية ، فاضطر إلى التنويه إليه على النحو الذى جاء فيما سبق. هذا التأثير سيتأكد بصورة أكثر وضوحا فى سياق حديثنا عن موقف تلش على الحدود " بين الواقع والخيال".

إن الموقف الحدى الثانى الذى تناوله تلش هو موقفه على الحدود " بين المدينة والوطن " أى بين برلين والمانيا الشرقية . ولقد بدأ تلش حديثه هنا بعجالة سريعة عن طابع الحياة المميز للقرية التى نشأ فيها - والذى لايختلف كثيرا فى رأيه عن الطابع المميز للقرية فى ألمانيا عامة - فأشار إلى طرق المعيشة بها ، وإلى نظامها وكذا إلى الطابع الدينى المحافظ المميز لها والذى لايزال حيا ، كما يقول تلش ، " منذ العصور الوسطى". (١) ثم سرعان ما اتجه إلى الحديث عن المدينة بطابعها الحضارى المتحرر ، والذى يخالف الطابع الريفى الذى يغلب عليه الطابع الدينى المحافظ . هنا أبدى تلش إعجابه الشديد بطابع المدينة وأوضح تماما أنه كان منجذبا منذ البداية ، ليس إلى الريف ، بل بالأحرى إلى المدينة . هذا الانجذاب كان له تأثيره الكبير عليه . " لقد انقذنى" ، هكذا يقول هو ، " من المعارضة الرومانتيكية للحضارة التكنيكية وعلمنى كيفية تقدير أهمية المدينة فى تنمية الجانب النقدى من الحياة الفكرية والفنية". (٢) غير أن هذا الانجذاب نحو المدينة كان له سببه الخاص عند تلش. ففى المدينة ، هكذا يؤكد هو ، " توصلت إلى تفهم حيوى وعاطفى للحركة البوهيمية ، تلك الحركة التى

---

1) Ibid., Loc.cit.
2) Ibid., Loc.cit.

لاتتمتع بالوجود إلا فى المدن الكبيرة .-[١] هذه العبارة تعد فى رأينا أهم العبارات التي جاءت فى سياق حديث تلش عن موقفه بين المدينة والقطر ، وذلك لان سائر ما ذكره فى هذا الصدد لايعدو أن يكون وصفا لما يتمتع به هذا البلد من مناظر طبيعية كالأشجار ، والغابات ، والبحار .... الخ صحيح أن تلش يذكر أن هذه الأشياء قد أثرت فى حياته وفكره بطرق متعددة ، ولكن طبقا لما جاء فى هذه الدراسة من تفسيرات لموقف تلش الخفى نستطيع أن نقرر ان تلش لم يكن متحمسا لشئ قدر تحمسه للانتقال من الريف حيث تسود النزعة المحافظة إلى المدينة حتى يمكن لنزعتـــه المتحررة أن تعبر عن نفسها بحرية ، حيث إن المدينة - خاصة فى أوربا - تتمتع دوما بطابع متحرر يناقض إلى حد كبير الطابع المحافظ الذى تتمتع به القرية. وهو حقا وجد فى المدينة بغيته. فهناك تفهم ، وقبل ، وتعاطف مع موقف البوهيمية ، التى لاتتمتع بالوجود إلا فى المدن الكبيرة وذلك لانها تقر ، كما سبق أن اكتشفنا ، موقف النصف ، والنصف، النقيض ، والنقيض ، الايمان ، والالحاد ، أو النزعة الدينية المحافظة ، والنزعة الالحادية المتحررة. لهذا لم يكن من قبيل الصدفة على الاطلاق أن يختم تلش حديثه عن موقفه بين المدينة والقطر بهذه العبارة التى اقتبسنا جزء منها فى الفصل الأول ، والتى تقول : " لقد قال نتيشه إن الفكرة لن تكون صادقة ما لم يتم تأملها فى الهواء الطلق. وعلى نفس النهج أقول إننى تأملت الكثير من أفكارى فى العراء ، وأنجزت الكثير من أعمالى بين الاشجار أو بجوار البحر. إن التأرجح المستمر بين عنصرى القرية والقطر كان ولايزال جزء من ذلك الذى اعتبره أمرا لابد منه ولايمكننى أبدا الحياد عنه فى حياتى .-[٢] هنا يجب أن نتساءل : ماهو ذلك الذى يعده تلش أمرا

1) Ibid., Loc.cit.
1) Ibid., PP. 300 - 301

ضروريا بالنسبة لحياته وفكره والذى لايمكنه مطلقا الحياد عنه ؟ إن تلش لم يفصح عن عمـد أو بالأحرى بسوء نية عن ذلك الأمر فى هذا السياق على الاطلاق. لقد تركه، كما هى عادته دائما ، غامضا على أمل الإفصاح عنه بصورة أخرى فى موضع آخر. ولكن فى ضوء ماقدمنا من تفسيرات لمواقفه ، نستطيع أن نؤكد من جديد أن ذلك الأمر هو موقف النصف ، والنصف . فهذا الموقف هو الموقف الذى ظل يتأرجح بين قرنيه بمعنى انه كان يتأرجح من أحد النصفين أو النقيضين، إلى الآخر، والعكس، وهكذا إلى مالا نهاية. هذا التأرجح يتمثل هنا ، كما ينوه النص ، فى تأرجحه بين القرية بنزعتها الدينية المحافظة ، وبين القطر أو بالأحرى المدينة بنزعتها الدينية المتحررة . لهذا السبب لم يتحدث تلش فى النص عن مدينة ووطن كما جاء فى العنوان الرئيسى ، بل تحدث عن قرية ووطن ، والذى يقصده هنا هو الحديث عن قرية ومدينة وذلك لأن الوطن فى مجموعه ليس سوى مجموع قراه ومدنه . لقد وجد فى القرية النزعة الدينية المحافظة ، ووجد فى المدينة النزعة الالحادية المتحررة ، والتقت النزعتان معا فى قبوله للبوهيمية باعتبارها تقر النصفين ومن ثم لاتتمتع بوجود إلا فى المدن حيث تسود النزعة المتحررة. هذه النزعة المتحررة تشكل الأساس الخفى لذلك التماثل الذى يسوقه تلش فى النص بينه وبين نيتشه. فنيتشه، كما يقول تلش ، قدم أفكاره فى " الهواء الطلق" ، وكذلك فعل تلش بمعنى انه قدم جزء من أفكاره على الأقل فى نفس " المناخ" أو فى نفس " الهواء الطلق" . حسنا!، ولكن " الهواء الطلق" الذى ينوه إليه تلش هنا هو ، كما أوضحنا فى الفصل الأول ، المناخ الالحادى الطليق من أى قيود دينية ، لأن هذا المناخ هو الذى يقصده نيتشه وهو الذى شيد فيه اتجاهه الالحادى الصريح. والأمر المترتب على ذلك هو أن تلش يريد أن يقول هنا وبخفاء

شديد انه شيد جزء من أفكاره على الاقل فى نفس المناخ الذى شيد فيه نيتشه أفكاره أعنى المناخ الالحادى الطليق من كل قيود الدين. هذا المناخ الالحادى هو الذى وجده تلش مختلطا فى المدينة بالمناخ الدينى المحافظ والمنحدر من القرية ، ولهذا كان من الطبيعى أن يعتنق تلش البوهيمية باعتبارها تقر النصفين أو النقيضين معا وفى نفس الوقت. هذا الاعتناق كان إذن بمثابة تأرجح بين الريف ، والمدينة. ومن ثم فإن النتيجة التى نستطيع أن نستخلصها من هذا الموقف الحدى عند تلش هى أن هذا الموقف لايؤكد سوى انقسام تلش إلى نصف دينى ، ونصف إلحادى . فهذا الإنقسام إلى نصف دينى ورثه فى الأصل عن أبيه ، وإلى نصف إلحادى ورثه فى الأصل عن أمه ، هو الذى جعله يتأرجح دوما بين عنصر القرية بنزعتها الدينية المحافظة ، وعنصر المدينة بنزعتها الالحادية المتحررة. ومن ثم يكون التأرجح بين الاثنين هو ، كما نوه تلش فى نصه السابق ، جزء من ذلك الذى يعده أمرا ضروريا بالنسبة لحياته وفكره ويستحيل أن يحيد عنه أعنى موقف النصف ، والنصف ، أو الايمان ، والالحاد.

نفس هذه النتيجة تضرب بجذورها فى الموقف الحدى الثالث الذى تناوله تلش فى مقالته " على الحد " تحت عنوان على الحدود " بين طبقات اجتماعية". ففى هذا السياق كتب تلش يقول : " إن الطابع الخاص المميز للحياة فى القرية الصغيرة جعلنى أتبين موقفى على الحدود بين الطبقات الاجتماعية فى المرحلة المبكرة من حياتى . لقد التحقت بالمدرسة المحلية ، وكونت صداقات بها ، وشاركت هؤلاء الأصدقاء كراهيتهم للطبقة العليا upper class التى كان ينتمى إليها والداى ، وكذا أسر العمدة، والطبيب البشرى ، والصيدلى ، وأسر بعض التجار ، وأسر قلة آخرين . وعلى الرغم من أننى أخذت دروسا خصوصية في اللغة اللاتينية مع بعض تلاميذ هذه الطبقة العليا ،

والتحقت معهم بعد ذلك بمدرسة 'الجيمانيزم Gemanisum' التى تقع فى مدينة على مقربة من القرية ، إلا أن أصدقائى الحقيقيين كانوا من بين تلاميذ المدرسة المحلية (أى ليسوا من أفراد الطبقة العليا). هذا أفضى إلى حدوث توتر كبير بينى وبين التلاميذ الذين ينتمون إلى نفس مستوى الاجتماعى (أى الطبقة العليا) ، فبقينا غرباء عن بعضنا البعض إبان دراستنا فى المدرسة. وهكذا أفضى انتمائى إلى الطبقة المختارة (أو المتميزة Privileged) منذ البداية إلى إثارة الوعى بالذنب الاجتماعى فى داخلى ، ذلك الوعى الذى أصبح فيما بعد يتسم بأهمية كبيرة بالنسبة لحياتى وأعمالى . عندما تحدث ملاقاة حميمة مبكرة لطفل مرهف الحس وينتمى إلى الطبقة العليا مع أطفال من الطبقات الادنى، لاتكون هناك على مايبدو سوى نتيجتين محتملتين لهذه الملاقاة إحداهما نمو الوعى بالذنب الاجتماعى ، والأخرى – وهذه تعتبر رد فعل للنفور العدوانى لأطفال الطبقة الأدنى – كراهية الطبقية . ولقد استشعرت كليهما مرارا وتكرارا ."[1] فى هذا النص يوضح تلش أنه كان ينتمى إلى الطبقة العليا أو

المختارة أو ، كما سماها هو نفسه فى موضع آخر[2]، البرجوازية ، بحكم النشأة فقط. والأمر الهام الذى نود أن نبرزه هنا هو أن تلش أوضح فى هذا النص أن والده ينتمى إلى هذه الطبقة. ثم طابق فى نص آخر بين سلطة أبيه والسلطة الدينية عامة ، ومن ثم كتب يقول : " لقد كانت سلطة أبى ، تلك السلطة التى تتسم بطابع شخصى وطابع فكرى، بالنسبة لى، متطابقة مع السلطة الدينية القائمة على الوحى وذلك بسبب المكانة التى كان يتمتع بها في الكنيسة."[3] والنتيجة المترتبة على هذين الموقفين هى أن تلش كان يـرى أن السلطة الدينية فـى قريته كانت تتسم بمسحة برجوازية .

---

1) Ibid., P. 301.
2) Ibid., P. 302
3) Ibid., P. 312.

هذه النتيجة تجعلنا نستطيع أن نقرر ان كراهية تلش للطبقة البرجوازية فى ذلك السن المبكر كانت تعنى ضمنا كراهيته للسلطة الدينية. هذه الكراهية ترجع بالطبع إلى العنصر الالحادى الوراثى عند تلش. والأمر الذى يؤكد ذلك هــو أن تلش كتب يقول : " ان المقت الشديد الذى أحسست به تجاه حياة برجوازية متميزة قد عبر عن نفسه من خلال تفضيلى للطائفة الاجتماعية الصغيرة التى تدعى 'البوهيمية'".(١)

The deep-seated aversion I felt against a distinctly bourgeois life was expressed in my preference for the small social group called 'Bohemia'.

فهذه العبارة تؤكد تماما أن تفضيل أو بالأحرى اعتناق تلش للبوهيمية كان سببه مقته الشديد للحياة البرجوازية ومن ثم للسلطة الدينية وذلك لأن تلش طابق فيما سبق بين الاثنين الأمر الذى يجعل كراهيتة لاحداهما يعنى بالضرورة كراهيته للأخرى . ولكن طالما أنه قد ثبت لنا أن البوهيمية تقر موقف النصف، والنصف، الايمان ، والالحاد، فإن هذا يعنى أن هذه الكراهية لم تكن كراهية مطلقة بل كراهية نصف قلبية فقط ، أما النصف الآخر فكان مع هذه الحياة . هذا يعنى ، بتعبير آخر ، أن تلش كان منقسما بين البرجوازية المتدينة تدينا خالصا ، وبين نقيضها أعنى الحياة الالحادية غير البرجوازية. هذا الانقسام تبدى من خلال اعتناقه للبوهيمية ، وهو نفسه (أى الانقسام) الذى جعل تلش يضيف قائلا : " إن فنانين ، وممثلين ، وصحفيين ، وكتابا كانوا من بين الممثلين المؤثرين جداً داخـل هذه الطائفة البوهيمية ، التى تسبغ على رؤيتها الفكرية نظرة غيـر برجوازيـة non -bourgeois فريدة. ونظرا لأننى رجل

1) Ibid., P. 303.

لاهوتى ورجل أكاديمي معا وفى نفس الوقت ، فقد بقيت هنا على الحد. إن السمات المميزة لهذه الطائفة تتمثل في الافتقار إلى تقاليد برجوازية فكرية وسلوكية معينة ، والتطرف الفكرى ، والقدرة البارعة على النقد الذاتى الهزلى . لقد كان البوهيميون يلتقون فى مقاهى وحانات ومنتجعات غير مألوفة للطبقة الوسطى . وكانوا يميلون إلى التطرف السياسى ويشعرون أن العمال الشيوعيين هم أقرب إليهم من أعضاء معينين من طبقتهم . لقد تابعوا حركات فنية وأدبية ذات مكانة عالمية ، وكانوا يتصفون بالتشكك، والتطرف الدينى، والرومانتيكية ، وكانوا يعادون سياسة الاستعداد العسكرى العدوانى، وتأثروا بنيتشه ، والمدرسة التعبيرية، ومدرسة التحليل النفسى . إن الطوائف "البوهيمية" لم تلق معارضة سواء من جانب النظام الاقطاعى أو من جانب البرجوازيين الأثرياء ، بل ، على العكس ، كان بإمكان كلا الفريقين الدخول دوما فى الطائفة البوهيمية. لقد منح كلا الفريقين امتيازات اجتماعية واقتصادية للبوهيمية ، وذلك لقاء دخولهما كأعضاء فيها. أما الفريق الوحيد الذى عارض البوهيمية فهو فريق البرجوازيين الصغار petit ، الذى يعد بمثابة الطبقة الأدنى من الطبقة الوسطى ، والذى يتسم بالتحيز والغرور ، وعدم اهتمامه بالمشكلات الفكرية والفنية بنحو أخص ، وبافتقاره إلى الأمان ، وعدم ثقته فى طبقة أهل الفكر. إن الحقيقة التى مؤداها اننى لم أنخرط مطلقا بجدية فى حياة الطبقة البرجوازية الصغيرة بل بالأحرى أنكرتها ، كما أنكرها العديد من ممثلى هذه الطبقة نفسها، بعجرفة ظاهرة ، وإن كانت نصف واعية ، هى حقيقة تشكل كلا من مصيرى الفكرى والشخصى . فمن الناحية الفكرية أقول إن نضالى المستمر لقهر ضحالة الطبقة البرجوازية الصغيرة فتح امامى آفاقا جديدة جعلت من الصعب على أن أجد مكانا فكريا أو اجتماعيا يمكننى أن استقر فيه . أما من

الناحية الشخصية فقد حدث أن تعرضت لهجوم من قبل الثورة الرجعية التى قامت بها الطبقة المتوسطة ، تلك الثورة التى هاجمت بشدة طبقة أهل الفكر وحطمتها فى نهاية المطاف. إن الاضطهاد المليئ بالضغينة الذى تعرضت له طبقة أهل الفكر فى ألمانيا من قبل ممثلى الطبقة الوسطى الايديولوجيين الرومانتيكيين (النازية) كان بمثابة رد فعل تجاه تنكر طبقة أهل الفكر للطبقة المتوسطة ، ذلك التنكر الذى يعد أمرا مشروعا من اعتبار ، وغير مشروع من اعتبار آخر.-[١] نحن نرى أن تلش ينوه فى هذا النص إلى أن اعتناقه للبوهيمية ومن ثم لموقف النصف ، والنصف ، كان مرده إلى كراهيته لطائفة معينة متدينة تدينا خالصا وتنتمى إلى الطبقة البرجوازية أعنى طبقة البرجوازيين الصغار التى هى الطبقة الأدنى من الطبقة البرجوازية – وذلك فى مقابل الطبقتين الأخريتين أعنى الطبقة العليا والطبقة الوسطى من الطبقة البرجوازية. ونحن نستطيع أن نؤكد ذلك من خلال تحليلنا المفصل التالى للنص من أجل محاولة الكشف عن مضامينه الخفية. ففى هذا النص يوضح تلش أن البوهيمية تقر موقف النصف ، والنصف ، الايمان ، والالحاد ، ولهذا كانت تتسم بالتطرف الدينى ، وتابعت إلحاد نيتشه ومدرسة التحليل النفسى أو – طالما اننا رأينا فى الفصل الأول كيف أن تلش جعل هذه المدرسة مرادفة للالحاد – الوجودية باعتبارها مرادفة للالحاد. ولقد اعتنق تلش هذه الحركة نظرا لأنها تقر هذا الموقف ونظرا لكراهيته للحياة البرجوازية بصفة عامة وكراهيته بصفة خاصة للفئة الأدنى من هذه الطبقة أعنى فئة البرجوازيين الصغار التى تتسم فى رأيه بالتدين الخالص. هذا لايعنى أن هذه الكراهية كانت كراهية مطلقة. إن العكس هو الصحيح بمعنى ان تلش كرهها بنصف قلب فقط ، الأمر

---

1) Ibid., PP. 303-304.

الذى يعنى أنه بقـى معهـا بنصف قلب فقط ، أما النصف الآخر فكان مع أعداء البرجوازية. وعندما وجد النقيضين يضربان بجذورهما فى البوهيمية لم يتردد تلش فى اعتناقها لأنها جاءت معبرة عن النصفين ومن ثم عن موقفه الشخصى. فالبوهيميون كانوا ، كما ينوه النص ، يفتقرون إلى تقاليد برجوازية فكرية وسلوكية معينة. لقد كانوا يلتقون فى حانات ومقاهى ومنتجعات غير مألوفة للبرجوازيين ومن ثم كانوا أقرب إلى العمال الشيوعيين فى سلوكهم وطرق معيشتهم وفوق هذا وذاك فى اتجاههم الالحادى – هذا إذا أخذنا الشيوعية على أنها تقر الموقف الالحادى. غير أن البوهيمية أقرت إلى جانب هذا العنصر الالحادى، العنصر الدينى الذى يقرنه تلش ، كما سبق أن رأينا ، بالعنصر البرجوازى ، ولكن بصورة متطرفة. ولهذا السبب لاقت البوهيمية قبولا من جانب الطبقة البرجوازية العليا والطبقة البرجوازية الوسطى على وجه الخصوص. فأفراد هاتين الطبقتين كانوا يتسمون بالتسامح تجاه العنصر الالحادى عند البوهيمية ولهذا كان الكثير منهم يرغب فى الانضمام إليها لقاء منحها امتيازات خاصة معينة. هذا يعنى ضمنا أن هؤلاء البرجوازيين قبلوا الانضمام إلى البوهيمية نظرا لانهم قبلوا ضمنا على الاقل هذا العنصر الالحادى. أما المعارضة الوحيدة التى لاقتها البوهيمية، هكذا ينوه النص، فقد جاءت من الطبقة الادنى من البرجوازية ، وذلك لأن هذه الطبقة تتسم بضيق الافق والتزمت الدينى وتؤكد فقط، وذلك التماسا للأمان ، الشجاعة الدينية من أجل الوجود كجزء من التراث الدينى المسيطر . هذه المعارضة للبوهيمية من جانب هذه الطبقة لم يقبلها تلش ، وهذا هو السبب الذى جعله يتنكر لهذه الطبقة ولأفقها الضيق والمحدود والمتسم بالتزمت الدينى . ولكن تنكر تلش لهذه الفئة ، هكذا ينوه النص ، هو الذى أدى إلى هجوم الرجعية الدينية أو الايديولوجية ،

التى يعادلها تلش هنا بالنازية التى قامت فى الأصل كحركة سياسية، عليه . هذا الهجوم اعتبره تلش مشروعا من اعتبار وغير مشروع من اعتبار آخر. لقد كان مشروعا ، هكذا يجب أن يضيف تلش ، لأنه يهدف إلى الحفاظ على العنصر الدينى. وكان غير مشروع نظرا لأنه يحاول القضاء على العنصر الالحادى الذى يعده تلش ، مثله فى ذلك مثل العنصر الدينى ، عنصرا لا غنى عنه بالنسبة للانسان. هذا الهجوم على تلش أدى إلى طرده من المانيا ورحيله إلى أمريكا. ولكن تلش وعى الدرس تماما فى أمريكا. فأقلع عن مفهوم الحد المبكر واستبدله بمفهوم التضايف المتأخر والذى بقى أيضا مفهوما فى الحد. لقد عرف أن استمراره فى استخدام مفهوم الحد ربما سيفضى إلى مزيد من الانكشاف لأمره امام اللاهوت المسيطر والذى يزعم فى الظاهر أنه ينتمى إليه، كما عرف أن مفهوم الحد لم يعد يصلح لنشر موقفه بصورة أكثر حدة من تلك التى جاءت فى المرحلة المبكرة من حياته. لهذا استخدم مفهوم التضايف من أجل الاستمرار فى التمسك بعدم الاتساق السار . لقد تمكن من خلاله من إقرار موقفه الايمانى بصورة علنية ، وإقرار النصف أو موقفه الالحادى بصورة خفية ، ومن ثم أنقذ نفسه من ويلات اللاهوت المسيطر . اما الفئة الوحيدة التى تحطمت فهى ، كما ينوه النص ، فئة أهل الفكر التى أصرت على إقرار النصف الالحادى فقط. ولعل تلش ينوه هنا بصفة خاصة إلى أقطاب الفلسفة الوجودية باعتبارها مرادفة للالحاد . والأمر الذى يرجح ذلك هو أنه كتب فى موضع آخر يقول : "إن التفسير المأساوى للحياة الذى ساد بين طبقة أهل الفكر من الأوربيين فى السنوات الماضية ينتمى إلى الفلسفة الوجودية."[1] هذا التفسير المأساوى أو الالحادى للحياة هو الذى قدمته

---

1) Tillich, P., 'Existential Philosophy', Journal of the History of Ideas, Vol. V (January- October, 1944) , P. 64.

الـوجودية باعتبارها مرادفة للالحاد وباعتبارها، كما ينوه النص هنا ، تضم طبقة أهل الفكر . هذا التفسير أدى إلى تحطيم هذه الفئة بواسطة اللاهوت المسيطر. من هنا نستطيع أن نقرر ان موقف تلش الثالث على الحدود بين "طبقات اجتماعية " يؤكد نفس النتيجة أعنى موقف النصف ، والنصف.

نفس هذه النتيجة نراها تضرب بجذورها في موقف تلش الرابع الذى ناقشه فى مقالته " على الحد" تحت عنوان " بين الواقع والخيال Between Reality and Immagination". ونحن نستطيع أن ندلل على صدق دعوانا من خلال النص التالى لتلش الذى يقول : "إن الصعوبات التى واجهتها أثناء محاولتى التكيف مع الواقع قد أفضت بى إلى أن أحيا حياة خيالية فى سن مبكرة. ففى الفترة مابين الرابعة والسابعة عشر ، انغمست بكل طاقتى فى عوالم خيالية بدت لى أصدق من العالم الخارجي . ثم سرعان ماتحول ذلك الخيال الرومانتيكي إلى خيال فلسفي . ولقد استمر معى هذا الخيال الأخير ، لحسن الحظ وسوئه معا وفى نفس الوقت ، منذ ذلك الحين.. إن الفن هو .. المجال الابداعى الأصيل للخيال. وعلى الرغم من أننى لم أقدم أى شئ فى مجال الفنون الابداعية ، إلا أن حبى للفنون كان يتسم بأهمية كبيرة بالنسبة لأعمالى اللاهوتية والفلسفية. لقد كان أبى يحتفظ فى المنزل بأنواع من الموسيقى التقليدية الخاصة بالعقيدة الانجيلية. وألف هو نفسه مؤلفات موسيقية خاصة. ومع ذلك لم يهتم ، مثله فى ذلك مثل البروتيستانتيين الألمان ، بفن العمارة والفنون الجميلة إلا اهتماما ضئيلا ... وطالما أننى لم أكن أميل إلى الفن الأمر الذى جعلنى لا أقدر الفنون المرئية إلا فى مرحلة متأخرة ، فان شغفى بالفن كان موجها صوب الأدب. هذا الشغف كان متناغما مع الاتجاه الانسانى للتعليم في مدرسة 'الجيمنزيوم' ومن ثم

غذت الترجمة الألمانية الكلاسيكية التي قدمها اشليجل Schlegel لشكسبير تتمتع بأهمية خاصة بالنسبة لي. **لقد طابقت (وبخطورة في الغالب) بين شخصيتي وشخصيات مثل شخصية هاملت . وتعاطفي الغريزي في الوقت الحاضر مع مايسمى باسم الوجودية يرجع إلى حد ما إلى تفهمي الوجودي لهذا العمل الأدبي العظيم.**(١)

I identified myself (almost dangerously) with figures like Hamlet. My instinctive sympathy today for what is called existentialism goes back in part to an existential understanding of this great work of literature.

إن مايهمنا في المقام الأول في هذا النص هو قول تلش الذي يفيد بأنه افتتن بمسرحية هاملت لشكسبير في سن مبكرة إلى حد أنه تقمص شخصية بطلها هاملت أو بالاحرى توحد به توحدا كاملا وارجع حماسه وتعاطفه أو بالاحرى اعتناقه الغريزي للوجودية – ذلك الاعتناق الذي لم يتخل عنه طوال حياته – إلى تأثره بهذا العمل الادبي العظيم . وأهمية هذا النص بالنسبة لنا ترجع إلى أننا نرى أن تلش يخفي فيه ، بدهاء ومكر شديدين ، نصفه الالحادي. ولكي نكشف عن ذلك ، يتحتم علينا أن نتساءل عن السر في افتتان تلش بهاملت إلى هذا الحد. ولكي نجيب على هذا التساؤل ، يجب علينا أن نلقي الضوء أولا على مشكلة هاملت كما عرضها شكسبير في عمله المسرحي الشهير الذي يحمل نفس هذا العنوان (هاملت). وعن هذه المشكلة، يخبرنا شكسبير بان شبح أو طيف والد هاملت قد "تجلى" لأبنه – أي لهاملت – ذات ليلة وأخبره بالآتي : " الآن اسمع ياهاملت"، هكذا يقول شبح أو طيف الأب للابن ، "لقد

1) Tillich, P., 'On the Boundary', The Boundaries of Our Being, PP. 304-306.

أذاعوا على الأمة "الدانيماركية" بأن موتى كان مرده إلى أن ثعبانا قد لدغنى بينما كنت نائما فى بستانى ومن ثم خدعت الأمة بأكملها بهذه الشائعة الملفقة ... ولكننى أخبرك الآن ، أيها الشاب النبيل ، أن الثعبان الذى فتك بحياة أبيك هو الذى يتقلد تاجه الآن .. إنه عمك ، ذلك الخائن، ذلك الوحش الداعر ، الذى عرف ، بدهائه المغرر وهداياه القذرة (آه من تلك الهدايا ، وذلك الدهاء الشرير الذى يمتلك مثل هذه القدرة على التغرير!)، كيف يستميل قلب مليكتى ويوقعها في شراك شهوته المخزية هذا على الرغم من مظاهر العفة والفضيلة البادية عليها. آه هاملت ، ياله من سقوط ذلك الذى كان ! لقد كان سقوطا من كونها زوجتى ، وأنا الذى أحببتها بكرامة ، حبا سار جنبا إلى جنب حتى مع ذلك القسم الذى أقسمته لها ساعة الزواج ، إلى حيث الارتماء فى أحضان خائن ، كل هباته الطبيعية (أى التى منت بها الطبيعة عليه) تتسم بالضآلة بالقياس إلى الهبات الطبيعية التى منت بها الطبيعة علىّ !... دعنى أقول بإيجاز - بينما كنت نائما فى بستانى ، كما هى عادتى دوما بعد الظهر ، تسلل عمك إلى حيث كنت أرقد فى سلام فى ذلك الوقت ، ثم صب سما قاتلا يدعى عصير الهيبتون الملعون فى أذنى من قارورة كانت بيده. "(١) هذه هى مشكلة هاملت ، والتى تتلخص ببساطة ، وكما هو واضح من النص ، فى أن طيف أو شبح الوالد قد أخبر الابن هاملت أن اخاه - أى عم هاملت - قد خانه مع زوجته، وأنهما دبرا واقعة قتله مسموما، فأصبح عمه ملكا "للدانيمارك" خلفا لأخيه المقتول، وأصبحت أمه ملكة بعد زواجها من عمه فى أعقاب مصرع زوجها بأيام قليلة لا تتجاوز الشهر. هــــذه الواقعــة اصبحت مشكلة المشاكل

---

1) Shakespeare, W., Hamlet, The Illustrated Shakespeare, P.804, Chancellor Press, London, 1982.

بالنسبة لهاملت وأفضت في النهاية إلى مقتل عمه ، وكذا مقتل أمه بتناولها شرابا مسموما كان قد أعد خصيصا لقتل هاملت.

والآن ، إذا كانت هذه مشكلة هاملت الرئيسية ، فنحن لانستبعد على الاطلاق أن يكون تلش قد تعرض لمشكلة من هذا الطراز ومن ثم افتتن بهاملت لهذا السبب، والأمر الذى يرجح ذلك هو أننا رأيناه يؤكد ، فى سياق موقفه على الحدود "بين مزاجين"، أن مزاج أو شخصية أبيه كانت تناقض مزاج أو شخصية أمه. فالمزاج الأول يتسم بالنزعة الدينية المحافظة ، أما المزاج الآخر فيتسم بالنزعة الالحادية المتحررة. ونظرا لأن هذا المزاج الأخير يتسم بهذه النزعة ، فمن المحتمل أن يكون تلش قد عرف خيانتها لأبيه وبالتالى الحادها بطريق أو بآخر ، وتمخض عن ذلك توحده بهاملت منذ البداية وكذا اعتناقه الغريزى للوجودية باعتبارها مرادفة للالحاد. ويبدو أن ذلك قد ترك أثره الشديد عليه طوال حياته إلى حد أنه وجد نفسه مدفوعا إلى التنويه إليه فى مقالته "على الحد" وذلك فى العبارة الختامية التى تناولناها فيما سبق والتى تقول إنه لم يمس أشياء معينة وذلك لأنها لاتنتمى إلى حياته وفكره. لقد كانت هذه الأشياء تتركز ، كما سبق أن أوضحنا ، فى علاقة أب متدين بأم متحررة أو بالاحرى ملحدة . صحيح أن هذه العلاقة لاتخص ، كما يقول تلش نفسه ، تلش بل تخص الوالدين ، ولكن الأمر الأكيد هو انها تخصه هو أيضا بصورة غير مباشرة على الأقل ومن المؤكد أنها أثرت بشدة في مجرى حياته وفكره ، لانه لو لم يكن الأمر كذلك ، لما نوه إليها تلش على النحو الذى جاء فى المقال ولما تحدث عن تناقض شخصية أبيه وشخصية أمه موضحا كيف أن هذا التناقض قد غرس فيه منذ النشأة شخصيتين متناقضتين متصارعتين. من هنا نستطيع أن نقرر ان توحد تلش المبكر بهاملت واعتناقه الغريزى للوجودية باعتبارها

مرادفة للالحاد كان يرجع إلى حد ما إلى هذا الميراث الابوى. هذا لايعنى أن هذا التوحد بهاملت وذلك الاعتناق الغريزى للوجودية باعتبارها مرادفة للالحاد كانا محض خيال بالنسبة لتلش. أن العكس فى رأينا هو الصحيح ، بمعنى ، انهما يضربان بجذورهما فى أعماق شخصية تلش الملحد، تلك الشخصية التى تشكل مع شخصية تلش المؤمن الموقف الوجودى الواقعى لتلش نفسه أعنى موقف النصف ، والنصف. فالنصف أو النقيض الأول لن يكون متجردا عن الواقع إلا فى حالة سيادته سيادة كاملة بمعنى طغيانه على النصف أو النقيض الديني ، والعكس صحيح أيضا ، بمعنى ان النصف الدينى لن يكون متجردا عن الواقع إلا فى حالة سيادته سيادة كاملة ومن ثم طغيانه على النصف الالحادى. ولكن طالما أن تلش احتفظ بكلا النقيضين، فإن هذا يعنى أن كليهما يضرب بجذوره فى حالته الفعلية. ولقد عبر هو عن ذلك بكل وضوح فى سياق إجابته على التساؤل الذى ورد في مقدمة هذه الدراسة والذى يتعلق بما إذا كان تلش لاهوتيا – وجوديا – ملحدا . لقد جاءت إجابته مؤكدة ، كما رأينا ، لموقف النصف ، والنصف . فالتدين الخالص مستحيل بالنسبة له لأنه يكون متجردا عن الواقع ، والالحاد الخالص مستحيل أيضا بالنسبة له وذلك لنفس السبب. فى ضوء ذلك نستطيع أن نفهم تأكيد تلش الذى جاء فى سياق موقفه على الحدود بين "الواقع والخيال" والذى يقول فيه : " لقد طورت ، فيما بعد ، وذلك عندما أفسحت المدرسة التعبيرية الطريق أمامى لنوع جديد من الواقعية ، طورت مفهومى عن الواقعية الايمانية 'belief-ful realism'، وذلك من خلال دراستى للاسلوب الجديد فى التعبير."[1] فهذا

---

1) Tillich, P., 'On the Boundary', The Boundaries of Our Being,P.307

التاكيد يعد في رأينا صورة أخرى من صور تاكيده الذى قدمناه فيما سبق، والذى يفيد بأنه عندما دخلت الفلسفة الوجودية المانيا توصل تلش إلى فهم جديد للعلاقة بين اللاهوت والفلسفة أكثر حدة من ذلك الذى قدمه في فلسفته الدينية المبكرة ، أعنى ، انه جعل الفلسفة فى مجملها مرادفة للفلسفة الوجودية وجعل هذه الأخيرة مرادفة للالحاد ومن ثم تمكن من إقامة هوة أكثر حدة بين تناقض الايمان – الالحاد ، هوة لم يعبرها إلا بوثبة لا معقولة ومستمرة من أحد النقيضين إلى الآخر . نفس هذا الموقف هو الذى ينوه إليه تلش هنا من جديد بمعنى ان واقعيته الايمانية التي يتحدث عنها هنا تشير إلى نفس موقف النصف ، والنصف ، الايمان ، والالحاد ، الذى طوره فيما بعد وذلك،كما ينوه النص ، من خلال معرفته بالاسلوب الوجودى الجديد في التعبير سواء فى مجال الفلسفة أو الأدب أو الفن. هذا يعنى ، بتعبير آخر ، أن تلش يريد أن يقول هنا انه توصل إلى فهم جديد لواقعيته الايمانية عندما تعرف على المدرسة التعبيرية الوجودية وأسلوبها الوجودى الجديد في التعبير ، وذلك لأن الأمر الذى لايقبل الشك هو أن هذه المدرسة التعبيرية التى يشير إليها تلش هنا هى فى جوهرها المدرسة الوجودية باعتبارها مرادفة للالحاد نظرا لأن تلش لم يفتتن بشئ قدر افتتانه بالتعبير الوجودى الالحادى سواء فى مجال الفلسفة أو الأدب أو الفن .... الخ. والنتيجة التى نراها مترتبة على ذلك هى أن المدرسة التعبيرية التى تعرف عليها تلش وافضت به إلى تطوير واقعيته الايمانية هى نفس المدرسة الوجودية باعتبارها مرادفة للالحاد التى تعرف عليها وأدت إلى تطوير موقفه الوجودى بصورة أكثر حدة من تلك التى عرضها في مرحلته المبكرة ، ومن ثم تكون الواقعية الايمانية الجديدة هى نفس الموقف الوجودى الجديد والأكثر حدة عند تلش ، فكلاهما يؤكد نفس موقف النصف ،

والنصف ، الايمان ، والالحاد . فى ضوء كل ذلك نستطيع أن نقرر أن توحد تلش بهاملت فى سن مبكرة يرجع إلى حد ما إلى الميراث الأبوى الذى كان السبب فى اعتناقه الغريزى للوجودية باعتبارها مرادفة للالحاد ،وبالتالى لموقف النصف ، والنصف. هذا الاعتناق بقى مع تلش ، كما نوه فيما سبق، طوال حياته ، وكان له جانب حسن ، وجانب ضار. وطبقا لما قدمنا من تفسيرات لموقف تلش ، نستطيع أن نقرر من جديد ان الجانب الحسن يتمثل هنا فى أنه استطاع من خلال الجانب الفلسفى، الذى يرادفه بالوجودية ومن ثم بالالحاد، أن يبث موقفه الالحادى فى طيات موقفه الديني بطريقة صعب على الجميع اكتشافها وإرساء أبعادها. لقد تمكن من تقديم عدم الاتساق السار الذى أنقذه من ويلات اللاهوت المسيحي المسيطر في الغرب.

أما الجانب السئ فهو أن اعتناقه للجانب الفلسفى -الوجودى - الالحادى قد أفضى إلى طرده من المانيا وذهابه إلى امريكا. حتى هنا لم يكن تلش سئ الحظ تماما، لأنه وجد فى أمريكا المناخ الملائم لنشر موقفه الالحادى تحت ستار جديد هو ستار التضايف. فى ضوء ذلك يتأكد لنا أن هذا الموقف الحدى - "بين الواقع والخيال" - لايؤكد إلا نتيجة واقعية واحدة هى موقف النصف ، والنصف.

نفس هذه النتيجة نراها تضرب بجذورها فى الموقف الحدى الخامس الذى ناقشه تلش في مقالته " على الحد" أعنى موقفه على الحدود " بين النظر والعمل ". ففى هذا السياق كتب تلش يقول : " إننى لم أشك أبدا - كما لم يشك أحد غيرى - فى أن مصيرى كان موجها منذ البداية نحو حياة ترتكز أساسا على المسائل النظرية بدلا من المسائل العملية . لقد صارعت فكرة اللامتناهى لأول مرة فى سن لم يكن قد تجاوز الثامنة بعد. كما افتتنت في مرحلة الدراسة بالدوجماطيقية المسيحية ، وهضمت

الكتب الفلسفية الدارجة .كما أن اطلاعى على التراث الانسانى وكذا تحمسى للغة وأدب الاغريق أدى إلى تقوية ميلى هذا نحو ماهو نظرى. لقد اتفقت تماما مع رأى أرسطو ، الذى عبر عنه فى 'الاخلاق النيقوماخية' ، والذى مؤداه أن التأمل وحده هو الذى يمنح السعادة الخالصة. ونضالى الباطنى مع الحقيقة الدينية التقليدية قد ساعد على بقائى فى قبضة ماهو تأملى (أو نظرى) Speculative . غير أن مجال الحياة الدينية يجعل التأمل يتضمن شيئا آخر غير التعمق الفلسفى فى الوجود. ففى مجال الحقيقة الدينية ، يراهن المرء بوجوده كله. وتغدو مشكلته الرئيسية هنا : أكون أو لا أكون. إن الحقيقة الدينية هى حقيقة وجودية ، ومن هذا الاعتبار لايمكن فصلها عن الممارسة العملية. فالحقيقة الدينية هى ، كما يقول انجيل يوحنا ، حقيقة تمارس ممارسة عملية. ومع ذلك ، فقد اتضح لى بعد فترة وجيزة أن التشبث بالتأمل وحده هو تشبث احادى الجانب لأنه يرتكز على الهروب من الواقع هروبا يماثل تماما هروبى إلى حيث الأدب الخيالى. وبمجرد إدراكى لهذا الخطر ومجابهتى للمهام العملية ، انغمست فى تلك المهام بكل حماس - وكان ذلك مفيدا للمساعى الفكرية الخاصة بى من اعتبار ، وضارا بها من اعتبار آخر والمثال الذى أسوقه هنا كدليل على انغماسى فى الشئون العملية اليومية فى ذلك الحين هو مشاركتى الفعاله فى منظمة طلابية تسمى 'ونجولف Wingolf' . إن التوتر بين المبادئ المسيحية لهذه المنظمة وبين أفكارها وانشطتها التحررية ، أضف إلى ذلك التوترات الشخصية التى تفجرت بين مجموعات من الطلبة الصغار ، قد أثارت قضايا عديدة فى محيط السياسة العملية ، خصوصا إبان الوقت الذى كنت أشغل فيه منصب رئيس المنظمة. لقد قدمت المنظمة القضية المتعلقة بمبادئ المجتمع المسيحى

بعناية فائقة الأمر الذى جعل الأعضاء البارزين فيها يجنون الكثير من الربح خلال جهادهم من أجل هذه القضية. وفى تلك الفترة أصبحت على دراية بأهمية القضايا الهادفة كقضية العقائد الطائفية على سبيل المثال. لقد أيقنت بأنه إذا اعترف مجتمع من المجتمعات بمؤسسة طائفية ذات معنى يتجاوز الايمان الذاتى أو الشك ، فإن المجتمع سوف يتماسك حتى إذا أفسح مكانا لميول الشك ، والنقد ، وعدم اليقين. " (١)

نحن نرى أن تلش ينوه فى هذا النص إلى أن وقوفه على الحدود " بين النظر والعمل" هو في جوهره انقسام إلى نصف أو نقيض ايمانى ، ونصف أو نقيض الحادى . فالنص يشير أولا إلى أن تلش قد بدأ بالتشبث بالجانب النظرى أو التأملى فقط. ثم أدرك تلش بفطنته أن هذا التشبث هو تشبث احادى الجانب أى يتعلق بجانب أو نصف واحد فقط ويغفل النصف أو الجانب الآخر ، ومن ثم فهو تشبث قائم على الهروب من الواقع – حيث إن الواقع عنده هو إقرار النصفين – يماثل تماما هروبه إلى حيث الأدب الخيالى أعنى إلى حيث مطابقة شخصيته مع شخصية هاملت. هذا التشبث بالجانب النظرى أو التأملى يعادل فى رأينا، كما سنرى الآن ، تشبث تلش بالفلسفة أو بالأحرى بالفلسفة الوجودية باعتبارها مرادفة للالحاد. ولكن تلش لايريد للجانب أو النصف الالحادى أن يطغى على الجانب الايمانى ، كما أنه لايريد العكس ، لأن طغيان أحد الجانبين معناه ، هروب تلش إلى حيث اللاواقعية. لقد أدرك بفطنته مدى خطورة اقتصاره على الجانب النظرى أو الفلسفى أو الالحادى فقط ، ولهذا سعى إلى إخفائه فى النصف الدينى ، وإلى النزول بالاثنين إلى حيث الواقع العملى أعنى إلى حيث الانخراط المبكر فى المنظمة الطلابية التى تسمى " ونجولف" والتى تكشف عن

1) Ibid., PP. 308-309.

توتر أو بالاحرى تناقض بين مبادئها المسيحية ، وأفكارها التحررية أو بالاحرى الالحادية . لقد أكد تلش هذا المعنى الأخير عندما أضاف فى نفس السياق قائلا :

" إن التوتر بين النظر والعمل يحتل مركز الصدارة في المناقشة التى جرت بعد الحرب حول إعادة تنظيم الجامعات الالمانية .. ولقد اقترحت خطة لبرنامج تعليمى مزدوج أثارت عاصفة من القبول وعاصفة من الاحتجاج. ودافعت فى هذه الخطة عن تأسيس مدرسة مهنية ، من ناحية ، كما دافعت ، من الناحية الاخرى ، عن تأسيس كلية للفنون العقلية liberal arts [١] تكون متحررة من مهام التدريب المهنى حتى تمثل الفكرة القديمة للجامعة. ولقد أوضحت فى هذه الخطة أن الاثنين (أى المدرسة والجامعة) يتوافقان على بضعهما توافقا متبادلا ، هذا على الرغم من اختلافهما فى الهدف والمنهج. كما أكدت على أن الروح التى يجب أن تتخلل كلية الفنون هى روح تلك الفلسفة التى تأخذ على عاتقها مهمة إيضاح السؤال المتعلق بالوجود الانسانى بواسطة العقل Logos. وذلك لأنه يجب أن تكون هناك تساؤلات متطرفة بغض النظر عن الولاء السياسى أو الدينى. كما أنه يجب على الفلسفة التعليمية للكلية ألا تغفل ، في نفس الوقت ، المشاكل الروحية والاجتماعية للحياة المعاصرة . إن أى فلسفة إبداعية عظيمة يجب أن تفى بهذين المطلبين. إن الدليل على ضعف الفلسفة فى القرن التاسع عشر ، يستثنى من ذلك فلسفات قليلة ، هو أنها أصبحت اداة تستخدمها المدارس ويستخدمها اساتذة الفلسفة لخدمة أغراض معينة. ومع ذلك، فحيثما يحاول القرن العشرين كبح التساؤلات المتطرفة بوسائل سياسية وكذا عن طريق فرض نظرة سياسية عالمية، فانه يكون بذلك

---

١) "تتألف الفنون العقلية من الآداب ، والعلوم الطبيعية، والعلوم الاجتماعية، والانسانيات."

The New Hamlyn Encyclopedic World Dictionary, P. 959.

مدمرا للفلسفة تدميرا لايقل عن التدمير الذى تعرضت له فى القرن التاسع عشر."(١)
نحن نرى أن هـذا النص يؤكد تماما أن وقوف تلش على الحدود "بين النظر والعمل" ليس سوى انقسام إلى نصف فلسفي الحادى ، ونصف ايمانى. فالنص يشير أولا وقبل كل شئ إلى أن تلش كان قد تقدم باقتراح يتضمن خطة لبرنامج تعليمى. هذه الخطة ، هكذا يقول هو ، أثارت عاصفة من القبول ، وعاصفة من الاحتجاج أو الرفض معا وفى نفس الوقت . هذه الخطة تتلخص فى تأسيس كلية للفنون أو الآداب تتحلى بروح تلك الفلسفة التى تأخذ على عاتقها مهمة إيضاح السؤال المتعلق بالوجود الانسانى بواسطة العقل. ولكن ماهى، هكذا يجب أن نتساءل ، تلك الفلسفة التى تأخذ على عاتقها مهمة إيضاح ذلك السؤال؟ وإجابتنا على هذا السؤال هى، كما رأينا فى هذه الدراسة ، إن الفلسفة الوجودية وحدها هى التى اختصها تلش بهذه المهمة. ولكن الفلسفة الوجودية هى فى رأيه المرادف الطبيعى للالحاد. ومن ثم فإن النتيجة التى نراها مترتبة على ذلك هى أن تلش يريد لكلية الفنون أو الآداب أن تتحلى بروح الفلسفة الوجودية باعتبارها مرادفة للالحاد أى بالروح الالحادى . هذا هو السبب الذى جعله ينوه فى النص إلى ضرورة أن تكون هناك تساؤلات متطرفة أو بالأحرى الحادية وذلك بغض النظر عن الولاء الدينى والولاء السياسى. هذه الفلسفة الوجودية الالحادية تقدم السؤال أو الموقف الالحادى للانسان استنادا إلى العقل أو اللوغوس ، والعقل هو قطعا حليف النظر ومن ثم فهو المعبر عن الجانب أو النصف الأول عند تلش أعنى النصف النظرى أو التأملى أو الفلسفى أو الالحادى. هذا لايعنى أن هذا النصف الالحادى متجرد تماما عن الواقع. إنه لايكون كذلك ، هكذا يجب أن نتـذكر ، إلا فى

1)Tillich, P., 'On the Boundary', The Boundaries of Our Being, P.311.

حـالة طغيانه على النصف الايمانى وقهره كلية، أما فى حالة إقرارهما معا ، فيكون النصف الالحادى متمتعا بنفس الواقعية التى يتمتع بها النصف الايمانى. ولقد عبر تلش عن شئ من هذه الواقعية من خلال موقفه الخفى الذى يفيد بأن الوجودية باعتبارها مرادفة للالحاد تقدم السؤال استنادا ، كما قال فى النص السابق ، إلى العقل أو اللوغوس . فاللوغوس عنده يشير إلى " العقل النظرى والعقل العملى"(١) وهذا يعنى أن الوجودية الملحدة تقدم تحليلها الالحادى للموقف الانسانى من الناحية النظرية والعملية على حد سواء. من هنا يمكن القول ان تلش وجد أن إقرار النصف الالحادى وحده هو اقرار احادى الجانب بل ويتسم بالخطورة . ولهذا راح يقرر ، كما جاء فى النص السابق، انه يجب على الفلسفة التعليمية للكلية ألا تغفل فى نفس الوقت المشاكل الروحية أو الدينية وكذا المشاكل الاجتماعية للحياة المعاصرة. إنها، هكذا يجب أن يضيف تلش، يجب أن تقر النصف الدينى، إلى جانب النصف الفلسفى أو الالحادى، وذلك لأن النصفين معا يضربان بجذورهما فى صميم الموقف الانسانى الفعلى . إن إقرار تلش لهذين النصفين على هذا النحو قد أثار، كما نوه هو فى نصه السابق، عاصفة من القبول وعاصفة من الرفض معا وفى نفس الوقت .لقد قبله البوهيميون وسائر من كانو ا على استعداد لاعتناق البوهيمية خاصة بعض أفراد الطبقة العليا والطبقة الوسطى للبرجوازية ، الذين لايجدون مانعا من إقرار موقف النصف، والنصف. أما الذين رفضوه فهم أولئك البرجوازيين الصغار، وكل من هم على شاكلتهم فى سائر الفئات أو الطبقات ،الذين ينتمون إلى الطبقة الأدنى من البرجـــوازية والمعروفين

---

1) Ibid., P.326.

بعقليتهم الرجعية المتمسكة بأهداب الدين فقط . من هنا نستطيع أن نقرر ان اقتراح تلش كان فى حقيقة الأمر اقتراحا يعبر عن موقفه الشخصى أعنى عن موقف النصف، والنصف. وهو لم يجد هذا الموقف معبرا عن موقفه الشخصى فحسب، بل وجد أيضا أن هذا الموقف هو الموقف الذى يصف الموقف الانسانى العام . ولهذا السبب نوه فى النص إلى أن كبح أحد النصفين على حساب الآخر سيضر بالموقف الانسانى العام الذى يحتم عدم كبح أو بالأحرى عدم التضحية بالجانب الالحادى ، على سبيل المثال ، من أجل خدمة الاغراض الدينية أو حتى السياسية ، وكذا عدم التضحية بالجانب الدينى من أجل خدمة الأغراض الالحادية أو السياسية. فالتضحية بأحد النصفين لايقل تدميرا عن التضحية بالنصف الآخر ، وذلك لأن الموقف الانسانى العام الذى يراه تلش مطابقا للحالة الفعلية للانسان هو موقف النصف، والنصف. هذا الموقف يعده تلش أيضا الموقف الذى سيحدد مصير الجامعة فى المستقبل وكذا مصير الثقافة الانسانية فى العالم المتحضر .[1] فى ضوء ذلك يتضح لنا أن موقف تلش على الحدود "بين النظر والعمل" يؤكد بصورة خفية موقف تلش الأساسى أعنى موقف النصف ، والنصف .

نفس هذه النتيجة نراها تضرب بجذورها فى موقف تلش السادس الذى قدمه فى مقالته " على الحد" تحت عنوان على الحدود بين "التبعية والاستقلال الذاتى "Between Heteronomy and autonomy". فعن الجانب الأول من هذا الموقف، كتب تلش يقول : "إننى لم أتمكن من الوصول إلى الاستقلال الذاتى الفكرى والاخلاقى إلا بعد نضال عنيف. ولقد جعلت سلطة والدى ، التى كانت معا وفى نفس الوقت سلطة دينيه وسلطة فكرية بالنسبة لى، والتى كانت مطابقة فى نظرى ، وذلك بسبب المكانة التى كان يتمتع بها فى الكنيسة ، للسلطة الدينية القائمة على الوحى ، جعلت كل محاولة من جانبى من أجل الوصول إلى تفكير مستقل فعلا يتسم بالجسارة الدينية

1) Ibid., PP. 311-312

ويربط نقدى للسلطة بإحساسى بالذنب . أن التجربة التى عايشها الجنس البشرى منذ القدم والتى تفيد بأن الفوز بالمعرفة الجـديدة لن يتم الا من خلال انتهاك ما هو محرم (أوتـابو) Taboo وأن كل تفكير مستقل يكون مصحوبا دوما بالوعي بالذنب، هى تجربة اساسية بالنسبة لحياتى . والأمر الذى ترتب على هذه التجربة هو أننى كـنت أواجـه مـع كل نقد لاهوتى ، وأخلاقى ، وسياسى أقدمه عقبات باطنية لم اتمكن من التغلب عليها إلا بعد نضال طويل". [1] فى هذا النص يوضح تلش أنه لم يحقق استقلالة الذاتى على الصعيدين الفكرى والأخلاقى إلا بعد نضال عميق خصوصا مع السلطة الدينية. وهذا يعنى ضمنا أن تلش كان يسعي منذ البداية إلى التحرر من قيود السلطة عامة ومن قيود الدين بصفة خاصة. لقد كان يسعى إلى أن يكون ذاتة بمعزل عن أى سلطة دينية. وهذا يعنى بدوره أن تلش كان يسعى منذ البداية إلى تأكيد الشجاعة الإلحادية من أجل الوجود كذات تتمتع بحرية مطلقة ، ومن ثم راح فى نفس السياق يضيف : " إننى أفضل الاتهام 'بالتحرر' على تجاهل ذلك المبدأ الانسانى الأصيل والعظيم للاستقلال الذاتى أعنى مبدأ التحرر" .[2] هذا السعى نحو التحرر ونحو اكتساب خبرة ومعرفة جديدتين جاء . كما يقول تلش فى نصه السابق . على حساب انتهاكه لحرمة وقدسية الدين. وهو هنا يشبه أو يماثل تماما فاوست جوته الذى تحدث هو نفسه عنه فى معرض حديثه عن الكونكيوبسنس فى الفصل الثالث مبينا أنه قبل التحالف مع الشيطان من أجل أن يعرف كل شىء . هذه التجربة كانت أساسية فى حياة تلش . لقد تحالف مع الشيطان من أجل أن يعرف كل شىء . لقد كان يتمتع بالكونكيوبسنس أو بالأحرى بنصف الحادى . هذا لايعنى أن تأكيد تلش للاستقلال الذاتى أو التحرر من قيود الدين بصفة خاصة قد أدى به إلى إغفال التبعية للاهوت المسيحى . إن العكس هو الصحيح بمعنى انه طبقا لموقف النصف ، والنصف يمكن القول ان ان تلش أخفى استقلاله الذاتى الالحادى فى تبعيته

(1) I bid., P., 312
(2) Ibid., P., 317

الظاهرة للاهوت المسيحي . لقد بقي مستقلا أو متحررا أو ملحدا بنصف قلب فقط ، أما النصف الآخر فقد كان يزعم التبعية للاهوت المسيحى . هذه التبعية المزعومة هى التى أجبرته ، كى ينفى عن نفسه تهمة الالحاد ، إلى توجيه النقد للاستقلال الذاتى أو التحرر الالحادى الخالص على النحو التالي : "لقد وثقت ثقة ضئيلة في القدرة الابداعية للتفكير الاستقلالي الخالص." (١) أما انطلاقا من نصفه الالحادى فيمكن القول أيضا إن الاستقلال الذاتى الخالص أو التحرر الالحادى لتلش قد جعل من المستحيل عليه أيضا أن يضع ثقته المطلقة فى التبعية للاهوت المسيحى . ولهذا نقده كما نقد النصف الأول، ولقد جاء نقده على النحو التالى : "إن نقدى للاستقلال الذاتى الخالص لم يكن يعنى إفساح الطريق لتبعية جديدة . إننى لم أقبل مطلقا الخضوع للسلطة الدينية أو السلطة الدنيوية أعنى أننى لم أقبل مطلقا الخضوع للتبعية . إننى لا أستطيع وكذلك لا أريد العودة إلى التبعية . وحتى إذا كان سياق الأحداث فى أوربا يتجه نحو العودة إلى تبعية قديمة وتبعية جديدة ، فإننى لا أملك إلا أن أحتج بشدة ، حتى إذا كنت أتفهم الدوافع الكامنة وراء ذلك . إن الاستقلال الذاتى الذى يفوز به المرء بعد نضال شديد لايسهل التخلى عنه أبدا نظرا لأن المرء كان يتمسك به باعتباره حقيقة واقعة . وعندما ينتهك المرء حرمة أكثر السلطات قداسة ، فإنه لايستطيع أن يُخضِع نفسه لأى تبعية أخرى دينية كانت أم سياسية . إن ذلك الخضوع قد أصبح أمرا سهلا بالنسبة للكثيرين فى عصرنا هذا وذلك بسبب الخواء والشك المحيطين بالسلطة التقليدية . إن الحرية التى لاتتأتى بعد نضال وتضحيات هى حرية يسهل فقدها (أو التخلى عنها). في ضوء ذلك نستطيع أن نفهم السر فى رغبة الشباب الأوربى فى العودة إلى عبودية جديدة (ناهيك عن العوامل الاجتماعية.)" (٢) فى هذا النص يؤكد تلش أنه لم يحصل على استقلاله الذاتى الخالص أو الالحادى – الذى يعنى الاستقلال

1) Ibid., P. 312
2) Ibid., P. 313

عن التبعية عامة وعن التبعية الدينية بصفة خاصة - إلا بعد نضال عنيف ولهذا استحال عليه العودة إلى أى تبعية كائنة ما كانت. لقد كافح طويلا من أجل الحصول على التحرر الكامل ومن ثم استحال عليه التخلي عنه والارتماء في أحضان أى تبعية . هذا يعنى أن تلش كره التبعية في شتى صورها وذلك انطلاقا من استقلاله الذاتى الخالص أو تحرره الالحادى الكامل . هذا بالاضافة إلى أنه لم يناد علنيا بالتحرر الالحادى الكامل الذى تقره الوجودية الملحدة. ولكن إذا كان تلش قد نقد هكذا الاستقلال الذاتى الكامل أو الخالص أو الالحادى وإذا كان قد نقد أيضا التبعية عامة والتبعية الدينية خاصة ، فما الذى يريدة حقا ؟ لقد كتب تلش فى نفس السياق يقول إن مايريده هو تحقيق نوعا من "الثيونومى أعنى استقلالا ذاتيا يتمتع بشكل دينى". (١) فمن خلال الثيونومى وحده، هكذا يضيف تلش فى نفس السياق ، يتم " قهر التناقص بين الاستقلال الذاتى والتبعية". (٢) ولكن هل هذا هو مايريده تلش على وجه الخصوص ؟ فى ضوء ما قدمنا من تفسيرات لموقف تلش، نستطيع أن نقرر ان الاجابة على هذا السؤال هى قطعا بالنفى . فتلش لم يكن يهدف، كما يقول هنا بصورة علنية، إلى إقامة نوع من الثيونومى - الذى هو بمثابة استقلال ذاتى يلبث ثوبا دينيا - يتم من خلاله قهر التناقص بين الاستقلال الذاتى والتبعية ، لأن قهر هذا التناقض لن يتم الا من خلال مركب من النقيضين، وتلش ، كما رأينا فى الفصل الأول، لا يكره شيئا قدر كراهيته للتركيب . إن الامر الذى كان يهدف إليه تلش هو فى رأينا أن يبقى منقسما إلى النصف، والنصف، أو النقيض، والنقيض. هذا الانقسام يتمثل هنا فى انقسامه إلى نصف يتمتع بالاستقلال الذاتى الخالص أو التحرر الالحادى الكامل، ونصف يتمتع بالتبعية (الظاهرية) للاهوت المسيحى المسيطر فى الغرب. لقد فضل أن يظل منقسما إلى النقيضين ، وهذا يعنى ، بتعبير آخر ، انه فضل عدم

1) Ibid., Loc. cit.
2) Ibid., P. 315.

الاتساق السار ، على التركيب والتناغم . من هنا نستطيع أن نقرر ان الثيونومى الذى كان يزعم تلش أنه يقره هنا ليس فى واقع الأمر سوى انقسام إلى نصف أو نقيض يتمتع بالتحرر الذاتى الالحادى ، ونصف يدعى التبعية للاهوت المسيحى. هذا المعنى الأخير "للثيونومى" هو فى رأينا الذى جعله يصف فلسفة هيدجر بأنها " فلسفة ثيونومية، هذا على الرغم من إلحاد هيدجر الأكيد."[(١)] إنها، هكذا يوضح تلش ، ثيونومية بمعنى انها تنقسم إلى نصف الحادى، ونصف "ينتمى بشدة إلى التفسير المسيحى للوجود الانسانى."[(٢)] انها، هكذا يجب أن يقول تلش بصورة علنية ، ثيونومية "بمعنى انها تنقسم إلى نصف يتسم بالاستقلال الذاتى الخالص أو التحرر الالحادى الكامل ، ونصف يتسم بالتأثر بالتفسير المسيحى للطبيعة الانسانية . هذا هو السر فى التماثل الذى يجده تلش بين موقفه "الثيونومى " أو المنقسم وبين الموقف "الثيونومى" أو المنقسم لهيدجر . والذى سنوضحه من خلال موقفه التالى

إذا كان موقف تلش السابق يسوق ، مثله فى ذلك مثل سائر المواقف السابقة ، إلى نفس النتيجة أعنى إلى انقسام تلش إلى نصف ملحد ، ونصف مؤمن ، فإن سائر المواقف السابقة تعد بمثابة تمهيد لموقفه الرئيسى الذى تندرج تحته كل هذه المواقف، والذى يشكل حياته وفكره ككل أعنى موقفه السابع الذى ناقشه فى مقالته "على الحد" تحت عنوان على الحدود " بين اللاهوت والفلسفة" . فهذا الموقف الاخير هو ، كما أوضحت الدراسة ، الموقف الذي يصل فيه تناقض تلش أو بالاحرى انقسامه إلى نصف مؤمن ، ونصف ملحد إلى ذروته . ومن ثم فانه يعد المقولة الكبرى التى تضم تحتها سائر مواقف تلش الاخرى التى تبدو ، مقارنة بهذا الموقف الرئيسى ، مجرد مواقف هامشية لا تتمتع إلا بأهمية ضئيلة أو قد لا يكون لها أهمية على الاطلاق. هذا الموقف الرئيسى هو الموقف الذى تعاملت معه هذه الدراسة منذ البداية . ولقد أكدت

---

1) Ibid., P. 324
2) Ibid., Loc. cit.

الدراسة أن هذا الموقف ليس هو، كما يزعم تلش هنا، بالموقف الحدى أو بالموقف التضايفى ، بل هو موقف منقسم إلى نصف لاهوتى ، ونصف الحادى . وهو يجعل كلا النقيضين يسيران فى خطين متوازيين بينهما هوة عميقة لا يمكن اجتيازها إلا بوثبة لا معقولة ومستمرة من أحد النقيضين ، إلى الآخر .لقد بقى فى واقع الأمر منقسما إلى نصف الحادى ، ونصف ايمانى ، هذا على الرغم من ادعائه الظاهرى بأنه يقيم علاقة "حدية" أو علاقة "تضايف" بين الفلسفة، واللاهوت. ولعل هذا هو السبب الذى جعل تلش لا يناقش هذا الموقف بالتفصيل فى مقالته "على الحد" هذا على الرغم من أنه افرد له عنوانا خاصا فى هذا المقال. هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يبدو أن تلش كان يطمح إلى تقديم تفسير أكثر حدة لانقسامه – ذلك التفسير الذى قدمه فيما بعد فى " لاهوته النسقى " بمجلداته الثلاث تحت اسم التضايف – ولهذا اكتفى فى هذا المقال بتقديم بعض الملاحظات التى نود أن نسوقها هنا لأنها تؤكد فى رأينا ، وإن يكن بصورة أقل حدة ، حقيقة انقسامه إلى نصف مؤمن، ونصف ملحد. والملاحظة الأولى نجدها متضمنة فى النص التالى لتلش الذى يقول :" إن التجربة التى عشتها خلال السنوات الاربع للحرب (العالمية) كشفت لى وللجيل كله عن امر هام هو أن الوجود الانسانى ينطوى على هوة لايمكن تجاهلها، وأن إمكانية إعادة اتحاد اللاهوت والفلسفة لن تتحقق إلا من خلال مركب ينصف تجربة الهاوية التى تضرب بجذورها فى حياتنا ، ولقد حاولت فلسفتى الدينية تحقيق ذلك ، فهى تظل وبوعى على الحدود بين اللاهوت والفلسفة ، واضعة فى اعتبارها ألا تضحى بالواحد منهما فى سبيل الآخر . إنها تحاول التعبير عن تجربة الهاوية بمفاهيم فلسفية وعن فكرة التبرير باعتبارها نهاية مطاف الفلسفة ."(١) نحن نرى أن هذا النص يؤكد من جديد حقيقة انقسام تلش إلى نصف ملحد، ونصف مؤمن .فالنص يشير أولا وقبل كل شىء إلى أن معايشة تلش

1) Ibid., P. 321-322

لأهوال الحرب قد كشفت له حقيقة هامة هى أن الوجود الانسانى ينطوى على هاوية لا يمكن تجاهلها . هنا يجب أن نتساءل : ما هى تلك الهوة أو الهاوية التى انكشفت لتلش ولابناء جيله خصوصا فى أعقاب تجربة الحرب ؟ وفى ضوء ماجاء فى هذه الدراسة من تفسيرات لموقف تلش الخفى ، نستطيع أن نقرر ان الهاوية التى ينوه إليها تلش هنا هي الهاوية الالحادية. هذه الهاوية هى التى استحال على تلش إغفالها والتى دعته إلى إلى انصافها . والطريق الذى سلكه تلش لانصاف هذه الهاوية ليس هو، كما يزعم هنا ، طريق التركيب ، بل بالأحرى طريق الانقسام إلى نصف مؤمن ، ونصف ملحد . هذا يعنى ضمنا أن تلش لم يهتم بإقامة وحدة بينهما ، بل اهتم بتعميق الهاوية بينهما ، واستعان على ذلك بالفلسفة التى جعلها مرادفة للفلسفة الوجودية وجعل هذه الأخيرة مرادفة للالحاد. هنا استحال على تلش التضحية بالواحد منهما، في سبيل الآخر. لقد بقى منقسما إلى النصف ، والنصف. وهكذا يكون تلش قد انصف الهاوية التى وجدها تضرب بجذورها فى صميم الموقف الانسانى من ناحية ، ولم يغفل فى نفس الوقت ، ومن الناحية الاخرى ، العنصر الايمانى الذي اعتبره أمرا يستحيل التخلص منه. هذه النتيجة تتأكد لنا من خلال ملاحظتنا الثانية التى ساقها تلش فى النص التالى الذى يقول : "إن فلسفتي الدينية ....قد تشكلت من مفاهيم فلسفية وحقائق دينية. ولقد شيدت موقفى الفلسفى من خلال حوارى النقدى مع الكانطيين الجدد، وفلسفة القيم، والفينومينولوجيا. فقبلت معارضتهم للفلسفة الوضعية. ولكننى لم أستطع أن ألصق نفسى بأى اتجاه من هذه الاتجاهات الثلاثة . فالكانطيين الجدد لم يستطيعوا إدراك تجربة الهاوية والمفارقة وذلك بسبب ميلهم إلى القول بتحقق الماهية فى الوجود. كما أننى لم استطع تقبل فلسفة القيم وذلك لأنها ليست سوى لون من ألوان الفلسفة الكانطية الجديدة ولأنها تحاول أيضا أن تفهم الدين على أنه مملكة قيمية تناقض ذلك التجاوز للقيم المفترض فى تجربة الهاوية . أما الفينومينولوجيا فتفتقر إلى عنصر الديناميكية كما أنها تزيد من الميول الكاثوليكية المحافظة، كما يدل على ذلك مابين

أيدينا من كم لا حصر له من السير الذاتية للمعارضين لها".[١] فى هذا النص يقول تلش إن فلسفته الدينية تتكون من جانبين أحدهما فلسفى ، والآخر دينى . والجانب الفلسفى تشيد ، هكذا ينوه النص ، فى ضوء فهم تلش النقدى لاتجاهات فلسفية ثلاث هى الاتجاه الكانطى الجديد ، والفلسفة القيمية، والفينومينولوجيا. هذه الاتجاهات الثلاث هكذا يقول تلش ، تعارض - ولكن من زوايا مختلفة - الإتجاه الوضعى Positivism . وهو يتفق مع هذه الاتجاهات على معارضة هذا الاتجاه ، غير أنه لم يستطع فى نفس الوقت أن يندرج كلية تحت أى اتجاه من هذه الاتجاهات. لقد عارض الاتجاه الكانطى الجديد وذلك لأن هذا الاتجاه اتفق مع هيجل على القول بتحقق الماهية فى الوجود ومن ثم قهر الهوة بينهما ، وهذا القول يرفضه تلش تماما وذلك لأنه لم يتحمس لشئ قدر تحمسه لتعميق الهوة الإلحادية التى وجدها تضرب بجذورها فى الواقع الانسانى الأمر الذى جعل من المستحيل عليه إنكارها أو التغاضى عنها . كما عارض تلش الفلسفة القيمية وذلك لأنها، كما يقول هو ، تابعت وسايرت نفس موقف الكانطيين الجدد .أما الاتجاه الفينومينولوجى (ولعله يقصد هنا الوجودية الملحدة) فقد عارضه تلش لأنه يفتقر إلى الديناميكية الأمر الذى أدى إلى تزايد المعارضين له. هذه المعارضة جاءت ، كما يقول تلش ، من جانب المسيحيين الكاثوليك الذين ينتمون إلى الطوائف المسيحية المحافظة. هذا الموقف الأخير يشير إلى أن افتقار الاتجاه الفينومينولوجى إلى الديناميكية يرجع، فى رأى تلش ، إلى رفضه التام للعنصر الايمانى الذى وجده تلش يضرب بجذوره - مثله فى ذلك مثل العنصر الالحادى - فى صميم الواقع الانسانى، وذلك لأن هذا الرفض أدى إلى إثارة الكاثوليكيين المحافظين أو الذين يقرون فقط الشجاعة الدينية من أجل الوجود كجزء من التراث الدينى الأمر الذى أدى ، وذلك كرد فعل لهذا الاتجاه الذى يفتقر إلى الديناميكية بمعنى انه لايقر العنصر الايمانى، إلى اتساع نسبة المعارضين له من المتدينين المحافظين الذين يقرون فقط

---

1) Ibid., P. 322.

الشجاعة الدينية من أجل الوجود كجزء من التراث الدينى المسيطر فى الغرب. هذا يعنى أن تلش لم يقبل الاتجاهات الايمانية الخالصة التى لاتقر الهاوية الالحادية التي تضرب بجذورها فى رأيه فى قلب الموقف الانسانى الوجودى، كما لم يقبل الاتجاهات الالحادية الخالصة التى تنكر العنصر الايمانى . لقد وجد أن كلا الجانبين يفتقران إلى الديناميكية أعنى إلى المرونة التى يتسم بها تلش نفسه والتى جعلته يقر النصفين أو الجانبين أو النقيضين معا وفى نفس الوقت. هذا المعنى الأخير متضمن بصورة أوضح فى ملاحظتنا الثالثة التى ساقها تلش فى النص التالى الذى اقتبسنا أجزاء منه فيما سبق ، والذى يقول : "عندما دخلت الفلسفة الوجودية ألمانيا توصلت إلى فهم جديد للعلاقة بين اللاهوت والفلسفة . ولقد ساعد على ذلك محاضرات هيدجر فى ماربورج Marburg، وصدور كتابه 'الوجود والزمان' وكذا تفسيره لكانط.فمنذ كتاب هوسرل (دراسات فى المنطق) لم يحدث أن تمتع كتاب بأهمية، سواء بالنسبة للمشايعين للفلسفة الوجودية أو لخصومها، كتلك التى تمتع بها كتاب هيدجر. هناك عوامل ثلاث مهدت الطريق لقبولى للفلسفة الوجودية. العامل الأول هو معرفتى الوثيقة بالفترة المتأخرة من حياة شلنج العلمية، التى لخص فيها فلسفته الوجودية كرد فعل لفلسفة هيجل الماهوية . والعامل الثانى هو معرفتى، مهما كانت معرفة محدودة ، بالمؤسس الحقيقى للفلسفة الوجودية أعنى كير كيجورد. أما العامل الثالث والأخير فهو تحمسى لفلسفة الحياة عند نيتشه. هذه العناصر الثلاثة موجودة عند هيدجر. وانصهارها إلى نوع من التصوف المشوب بالنزعة الاوغسطينية هو السبب فى السحر الذى تتمتع به فلسفة هيدجر. فالكثير من مصطلحاته الفلسفية توجد فى أدب المواعظ الذى قدمه المذهب التقوى الالمانى . وتفسيره للوجود الانسانى يتضمن وكذا يشيد، وإن يكن عن غير قصد منه ، مذهبا إنسانيا أعنى مذهبا فى الحرية والتناهى . هذا المذهب ينتمى بشدة إلى التفسير المسيحى للوجود الانسانى إلى حد أننى وجدت نفسى مضطرا إلى وصفه 'بالفلسفة الثيونومية' هذا على الرغم من إلحاد هيدجر الذى

لايمكن إنكاره . ومما لاشك فيه أن الفلسفة ليست هى التى تفترض سلفا الاجابة اللاهوتية على التساؤل المتعلق بالتناهى الانسانى ثم بعد ذلك تفسرها بلغة فلسفية. إن الفلسفة الوجودية تسأل بطريقة جديدة ومتطرفة ذلك التساؤل الذى يجيب عليه اللاهوت. هذه الأفكار التى طورتها فى جامعة ييل Yale ، قد حدت بى إلى تقديم تمييز بين اللاهوت والفلسفة أكثر حدة من ذلك التمييز الذى قدمته فى فلسفتى الدينية المبكرة."(١) هذا النص يؤكد فى بدايته ان دخول الفلسفة الوجودية ألمانيا قد جعل تلش يتوصل، كما ذكرنا فيما سبق، إلى فهم جديد للعلاقة بين اللاهوت والفلسفة يختلف عن ذلك الفهم الذى قدمه فى مرحلته المبكرة ، ثم يؤكد النص فى نهايته ان ذلك الفهم قد حدا بتلش إلى تقديم تمييز بين اللاهوت، والفلسفة أكثر حدة من ذلك الذي قدمه فى مرحلته المبكرة. وفى ضوء ماقدمنا فى هذه الدراسة من تفسيرات لموقف تلش،لانملك إلا أن نكرر من جديد ان هذا الفهم الجديد للعلاقة بين اللاهوت والفلسفة، الذى أدى به إلى إقامة تمييز أكثر حدة بينهما يتمثل في قصره للفلسفة بأكملها على الفلسفة الوجودية ثم جعل هذه الأخيرة مرادفة للالحاد ثم إقامة هوه عميقة بين الالحاد ، واللاهوت، هوة لايمكن عبورها إلا بوثبة لامعقولة مستمرة من الواحد منهما، إلى الآخر. هذا فى رأينا، وكما سبق أن أوضحنا، هو التمييز الأكثر حدة بين الفلسفة، واللاهوت ، الذى قدمه تلش فى مرحلة نضوجه تحت ستار التضايف، والذى يعد فى رأينا تطويرا لنفس التمييز غير الناضج بينهما والذى قدمه فى مرحلته المبكرة تحت ستار الحد. حقا، لقد تأكد لنا حتى الآن أن سائر مواقف تلش الحدية تسوق إلى هذا الفهم الأكثر حدة الذى قدمه تلش، بمعنى ان سائر مواقفه الحدية لا تؤكد إلا موقف النصف، والنصف، النقيض، والنقيض، الايمان، والالحاد،ونحن نجد فى النص السابق بصفة خاصة تأكيدا لذلك. فهذا التأكيد يضرب بجذوره حتى فى إشارة تلش إلى العوامل الثلاثة التى جعلته يقبل الفلسفة الوجودية أعني معرفته بكيركيجورد،

---

1) Ibid ., PP. 324-325.

وشلنج ، ونيتشه . فكيركيجورد يمثل فى رأيه ، كما رأينا فى الفصل الأول، الجناح الدينى للفلسفة الوجودية. أما نيتشه فيمثل جناحها الملحد. وقبوله للاثنين معا لايعنى سوى انقسامه إلى النقيضين : المؤمن، والملحد. نفس هذا الانقسام، هكذا ينوه النص، وجده تلش عند هيدجر . ولكن هناك فارق واحد، فى رأينا، بين موقف هيدجر، وموقف تلش. هذا الفارق هو أن موقف هيدجر هو موقف تغلب عليه السمة الالحادية بمعنى ان موقفه هو موقف كله ألحاد. اما نزعته الايمانية، هذا إذا كان صحيحا أن لديه نزعة ايمانية ، فهى نزعة خفية أو باطنية . أما موقف تلش فهو موقف ظاهره ايمان، وباطنه الحاد. هذا يعنى أننا نرى أن تلش هنا ليس سوى هيدجر مقلوبا . فباطن هيدجر، هذا إذا كان صحيحا أن هيدجر له باطن، هو ظاهر تلش ، وظاهر هيدجر هو باطن تلش . لهذا لم تكن من قبيل الصدفة على الاطلاق أن يقرر تلش فى نصة السابق أن محاضرات هيدجر فى ماربورج، وصدور كتابه "الوجود والزمان"، وتفسيره لكانط، كانت من ضمن العوامل التى ساعدته على تقديم تفسيرا للعلاقة بين اللاهوت والفلسفة أكثر حدة من تفسيره المبكر. لقد ساعده هيدجر علي اكتشاف طريقة جديدة لاخفاء نصفه الالحادى ، فى طيات نصفه الدينى، فجاء موقفه عكس موقف هيدجر تماما بمعنى انه فعل عكس مافعل هيدجر تماما.

على الرغم من أن موقف تلش على الحدود "بين اللاهوت والفلسفة" يعد، كما رأينا، الموقف الرئيسي بالنسبة لحياته وفكره الأمر الذى يجعل سائر مواقفه "الحدية" الاخرى تبدو، مقارنة بهذا الموقف، مواقف هامشية ، إلا أن مناقشته لمواقفه الحدية فى مقالته "على الحد" لم تنته بانتهاء حديثه عن هذا الموقف. ففى اعقاب حديثه عن موقفه على الحدود "بين اللاهوت والفلسفة " تحدث تلش عن مواقف "حدية " هامشية أخرى كلها تؤكد فى رأينا انقسامه إلى إمكانات ترد فى النهاية إلى تناقض الايمان، والالحاد. ونحن نستطيع أن نتبين ذلك من موقفه ، على سبيل المثال ، " بين الدين والثقافة

(الحضارة) Between Religion and Culture". ففى هذا السياق كتب تلش ، فى عبارة وردت آنفا، يقول : "ليس هناك أشخاص ، أو كتب مقدسة، أو مجتمعات ، أو مؤسسات، أو افعال تتمتع فى ذاتها بالقداسة ، كما أنه ليست هناك واحدة منها تتمتع فى ذاتها بالدنس. فالشخص الدنس يستطيع أن يكون قديسا ، والقديس لايكف عن أن يكون دنسا . والراهب هو انسان عادي، والانسان العادي يمكنه أن يصبح راهبا فى أى وقت. إن ذلك لم يكن بالنسبة لى مبدأ لاهوتيا فحسب ، بل كان أيضا موقفا أكدته دوما بطريقة محترفة وبطريقة شخصية معا وفي نفس الوقت . فباعتبارى لاهوتى ورجل دين لا أستطيع أن أكون سوى إنسانا عاديا وفيلسوفا حاول أن يقول شيئا عن حدود الوجود الانساني. كما أننى لم أكن أنوى أبدا إخفاء المساعى اللاهوتية الخاصة بى، بل، على العكس، أفصحت عنها حيثما كان من السهل على إخفاؤها، أعنى، على سبيل المثال، فى كتبى الفلسفية. غير أننى لم أرغب مطلقا فى تأسيس طريقة لاهوتية تجعلنى بمعزل عن الحياة الدنسة وتخلع على لقب 'متدين'". (١) نحن نرى أن هذا النص يؤكد من جديد انقسام تلش إلى نصف لاهوتى مؤمن ، ونصف وجودى - ملحد . فهو لايسمح لنصفه الأول أن يجعله بمعزل عن الحياة الدنسة او الالحادية ، كما لايسمح لنصفه الالحادى أو الدنس أن يجعله بمعزل عن الحياة الدينية. فالنصفان لا غنى عنهما بالنسبة لتلش ولهذا فهو لايريد مطلقا أن يضحى بالواحد منهما على حساب الآخر. لقد جعل من الانقسام المبدأ الرئيسى فى حياته ، ولهذا حاول دوما تأكيده بطريقة شخصية وبطريقة محترفة أو بالأحرى خفية معا وفي نفس الوقت . هذا بالاضافة إلى أن تلش وجد أن هذا المبدأ ينطبق على موقفه الشخصى، كما ينطبق على موقف كل انسان آخر، لأنه الموقف الذى يصف الوجود الانسانى عامة . هذه هى النتيجة التى نراها كامنة فى موقف تلش على الحدود "بين الدين والثقافة".

---

1) Ibid., PP. 333-334.

نفس هذه النتيجة تتخفى فى ثنايا مناقشة تلش لموقفه على الحدود " بين اللوثرية والشيوعية Between Lutheranism and Socialism"، ودليلنا على ذلك هو أنه كتب فى هذا السياق يقول : "هناك مفهوم هام للغاية هو مفهوم 'الشيطاني The Demonic'. لقد ناقشت هذا المفهوم في مقال يحمل عنوان 'حول ما هو شيطاني On the Demonic'، ولم أتمكن من تشييد هذا المفهوم إلا بعد الاستعانة بالأساس الذى وضعه كل من المذهب الصوفى اللوثرى والمذهب اللاعقلانى الفلسفى Philosophical Irrationalism. إن الشيطانى هو قوة تضرب بجذورها فى محيط الحياة الشخصية والاجتماعية وتتمتع بطابع بناء وطابع مدمر معا وفى نفس الوقت . ولقد جاء في العهد الجديد ان اولئك الذين تستحوذ عليهم الشياطين يعرفون عن يسوع أكثر مما يعرف الأشخاص العاديين ولكنهم يعرفون ذلك باعتباره إدانة لأنفسهم وذلك لأنهم منقسمون على أنفسهم.

They know it as a condemnation of themselves because they are divided against themselves.

وفى عصورها الأولى أطلقت الكنيسة على الأمبراطورية الرومانية اسم الامبراطورية الشيطانية وذلك لأنها جعلت نفسها مساوية لله ، وصلت الكنيسة للامبراطور وقدمت التشكرات للسلام الاجتماعي الذى كفله."(١) هنا يشير تلش إلى انه لم يشيد مفهومه حول ماهو شيطانى إلا بعد الاستعانة بذلك الأساس الذى شيده في ضوء كل من المذهب اللوثرى الصوفى ، والمذهب اللاعقلانى الفلسفى . والمغزى الذى نراه كامنا وراء مايقوله تلش هنا هو أنه لم يشيد هذا المفهوم الا بعد إرساء دعائم موقف النصف ، والنصف ، الايمان ، والالحاد باعتباره الأساس الذي شيد فى ضوئه العلاقة بين ماهو إلهى ، وماهو شيطانى . وذلك لأن الأساس الذى ينوه إليه تلش هنا

---

1) Ibid., P. 338.

هو أساس منقسم إلى نصف ايماني استمده من المذهب اللوثرى الصوفى، ونصف فلسفى - لاعقلانى - وجودى - الحادى استمده من الوجودية باعتبارها مرادفة للالحاد وذلك لأن الفلسفة اللاعقلانية التى يشير اليها تلش هنا ليست فى حقيقة الأمر سوى الفلسفة الوجودية (باعتبارها مرادفة للالحاد) لأنها هى التى توصف دوما بهذا الوصف ، الأمر الذى جعل وليم باريت ، على سبيل المثال ، يناقشها فى كتاب يحمل عنوان "الانسان اللاعقلانى : دراسة فى الفلسفة الوجودية." هذا يعنى، بتعبير آخر، أن انقسام تلش بين الايمان، والالحاد هو ، كما ينوه هنا ، الأساس فى انقسامه إلى نصف ايمانى ، ونصف شيطانى . ونحن حقا قد كشفنا فيما سبق كيف أن تلش تحالف ، مثله فى ذلك مثل فاوست جوته ، مع الشيطان من أجل أن يصبح ، مثل الاله، عارفا بكل شىء. هنا أصبح التحالف أمرا إيجابيا بالنسبة له. ولكن تلش يعلم تماما أن هذا التحالف يتسم أيضا بطابع مدمر بمعنى انه سيؤدى إلى تدميره، ولهذا اضطر إلى إخفائه فى النصف أو النقيض الايمانى ومن ثم قدم عدم الاتساق السار الذى أنقذه من ويلات اللاهوت المسيحى . هنا أصبح تلش منقسما إلى نصفين احدهما مع يسوع ، والآخر مع الالحاد أو الشيطان وما ذلك إلا لأنه منقسم على نفسه. وكما فعلت الكنسية فى عصورها الأولى مع الامبراطور الرومانى ، فعلت الكنيسة المعاصرة مع تلش. لقد قدمت له التشكرات على النصف الايمانى الذى شيده، غير دارية أنه تحالف أيضا وفى نفس الوقت مع الشيطان من أجل أن يصبح، مثله فى ذلك مثل الامبراطورية الرومانية إبان العصور الاولى للكنيسة المسيحية، مساويا للاله أعنى عارفا بكل شىء . من هنا نستطيع أن نقرر ان موقف تلش على الحدود "بين اللوثرية والشيوعية" هو فى حقيقة الأمر انقسام إلى نصف مؤمن، ونصف ملحد . هذا النصف الاخير يتأكد إما من خلال رد الشيوعية ، كما فعل تلش نفسه فى النص السابق ، إلى الفلسفة اللاعقلانية - الوجودية - الالحادية، أو ، وهذا هو ماجرى العرف عليه ، من خلال جعل الشيوعية مرادفة للالحاد. فى ضوء ذلك نستطيع أن

نفهم إصرار تلش على الحديث في موضع آخر عن " تضايف ما هو شيطاني وماهو الهي "[١] فهذا التضايف، كما هو واضح ليس سوى صورة أخرى من صور تضايف الفلسفة والدين الذى تناولناه في الفصل الأول ، والذى يسوق حتما إلى تأكيد موقف النصف ، والنصف ، النقيض ، والنقيض، الايمان ، والالحاد.

نفس النتيجة يمكن أن تشتق من موقف تلش على الحدود " بين المثالية والماركسية " . فإذا أخذنا المثالية والماركسية على أنهما يشكلان حزبين سياسيين متناقضين ، فإن موقف تلش بينهما الذى قدمه في هذا الصدد هو : " انني لا انتمي من الداخل إلى أى حزب ولم يحدث أبدا أن انتميت من الداخل لأى حزب."[٢] أما إذا كان صحيحا ، كما جرى العرف ، أن المثالية هى المرادف الطبيعي للايمان ، وأن الماركسية هى الحليف الطبيعي للالحاد ، فإن موقف تلش بينهما - وذلك في ضوء موقفه الذى عرضه من خلال إجابته على التساؤل : هل هو لاهوتي جودى ؟ -لن يكون سوى انه النصف ، والنصف بمعنى انه يكون منقسما إلى نصف مثالي مؤمن، ونصف ماركسي ملحد. لهذا السبب ، هكذا يقول تلش ، " قد يتهمني الماركسيون بنزعتي المثالية وقد يتذمر المثاليون من نزعتي المادية ."[٣] هذا يعني ، بتعبير أكثر دقة، انه نظرا لأن تلش منقسم إلى نصف مثالي مؤمن ، ونصف ماركسي ملحد ، فإن ذلك الانقسام يجعل المثاليين يتهمونه بالنزعة الماركسية الالحادية ، ويجعل الماركسيين يتذمرون من نزعته الدينية أو الايمانية المثالية . ولكن موقفه الفعلي هو أنه منقسم إلى النصف ، والنصف.

---

1) Tillich, P., 'The Demonic', Translated by Talmey, E.L., Interpretation of History, P.87, Charles Scribner's sons, New York and London, 1936.
2) Tillich, P., 'On the Boundary', The Boundaries of Our Being, P.345
3) Ibid., Loc.cit.

أما الموقف الأخير لتلش الذى ناقشه فى مقالته "على الحد" تحت عنوان على الحدود بين "الوطن الأم (ألمانيا) والوطن الغريب (أمريكا التى هاجر إليها)" فيؤكد نفس موقف النصف ، والنصف ولكن بصورة مخالفة لتلك التي عرضها في المقال. فنحن قد رأينا كيف أن حياة تلش وفكره كانا يسيران منذ البداية في اتجاه موقف النصف ، والنصف ، الايمان ، والالحاد . وفى ألمانيا حاول تلش منذ بداية حياته تشييد هذا الموقف تحت ستار " الحد". ولكن تلش انكشف أمره وطرد من ألمانيا وذهب إلى أمريكا فوجد المناخ ملائما لنشر نفس الموقف بصورة أكثر حدة ولكن تحت ستار التضايف المرادف تماما لستار الحد . هذا يعنى أن موقف تلش فى أمريكا أو فى الوطن الغريب جاء استمرارا لموقفه فى وطنه الأم أو مسقط رأسه . هذا يعنى ، بتعبير آخر ، أن موقف تلش " الحدى" المبكر الذى أخذه على عاتقه فى ألمانيا هو نفس موقف " التضايف " المتأخر الذى أخذه على عاتقه فى أمريكا بمعنى ان كليهما يؤكد انقسامه إلى نصف مؤمن ، ونصف ملحد.

هذا الفحص المفصل لسائر جوانب فكر تلش ، الذى أخذناه على عاتقنا فى هذا الفصل يتضمن الاجابة علي التساؤل الرئيسى لهذا الفصل والمتعلق بعلاقة فكر تلش ككل بموقفه الوجودى. ففى ضوء هذا الفحص نستطيع أن نقرر بكل اطمئنان انه يمكن النظر إلى هذه العلاقة من منظورين ينتميان إلى بعضهما البعض . المنظور الأول هو : إذا قلنا - وهذا القول يشجعه تلش تماما - إن الموقف الوجودى لتلش ، موقف النصف ، والنصف ، هو الموقف الذى تشكل فى ضوئه كل من فكره وحياته ، فان العلاقة بين هذا الموقف وفكره ككل تكون علي النحو التالى : إن حياة وفكر تلش ليسا سوى انعكاس لهذا الموقف الرئيسى الأمر الذى يجعل سائرالمواقف الأخرى تبدو، مقارنة بهذا الموقف، مجرد مواقف هامشية متناقضة لاتستحق الذكر ويمكن ردها فى النهاية إلى نفس هذا الموقف أعنى إلى تناقض الايمان - الالحاد. أما المنظور الثانى فهو : إذا قلنا إن الموقف الوجودى لتلش هو مجرد موقف ضمن مواقف أخرى

عديدة تشكل حياته وفكره ، ففي هذه الحالة تكون العلاقة بين الموقف الوجودى لتلش وفكره ككل على النحو التالي : إن الموقف الوجودي لتلش هو مجرد موقف متناقض متضمن فى ثنايا فكره الذى يعد ، مثله فى ذلك مثل الموقف الوجودى نفسه، "محيطا" من أفكار أو إمكانات متناقضة يمكن ردها فى النهاية إلى الموقف الوجودى أعنى إلى تناقض الايمان – الالحاد. هذا يعني ، بتعبير آخر، أن الموقف الوجودى لتلش إما أنه الموقف الرئيسي الغالب على حياته وفكره ، أو أنه مجرد موقف متناقض ضمن مواقف أخرى متناقضة تشكل منها فكره . والنتيجة فى الحالتين هى نتيجة واحدة بمعنى ان سائر المواقف المتناقضة تسوق فى النهاية إلى تناقض الايمان – الالحاد . لقد تاكد لنا ذلك بصورة قاطعة من خلال فحصنا لسائر مواقف تلش فى هذا الفصل. وثبت لنا أن هذه المواقف تؤكد خطوة بعد خطوة نفس هذه النتيجة. وهذا يعنى فى النهاية أن الموقف هو ، بمعنى ما ، الفكر ، وأن الفكر هو، بمعنى ما ، الموقف .

فى النهاية نود أن نطرح على القارىء الذى تابعنا حتى الآن تساؤلا لابد من الاجابة عليه فى هذه المرحلة الحالية . هذا التساؤل هو : هل هناك ، بعد كل هذا الفحص لمواقف تلش التى جاءت فى هذه الدراسة ، أدنى شك فى أن تلش هو " مزعزع اساسات " قبل أن يكون "مشيدا لاساسات" ؟ نحن لانملك، فى نهاية هذه الدراسة ، إلا أن نقرر بكل اطمئنان ان الاجابة على هذا السؤال ، ولعل القارئ يتفق معنا على ذلك ، هى بالايجاب. فتلش كان بالاحرى مزعزعا لاساسات اللاهوت أكثر من كونه مشيدا لها . لقد كان مهتما بكل ما هو سلبى أو إلحادى أكثر من اهتمامه بما هو إيجابى أو إيمانى . هنا يجب أن نوجة الانتباه إلى أننا نعى تماما أن الوقوف الايجابى على الحدود بين إمكانيتين بديلتين أو متناقضتين من إمكانات الوجود يعنى البحث عما هو إيجابى فى كليهما من أجل قهر ماهو سلبى. ولكن تلش لم يفعل ذلك على الاطلاق لأنه كان يبحث عما هو سلبى من أجل تعميق الهاوية بين المتناقضات التى يقف على رأسها تناقض الايمان – الالحاد. حقا ، لقد كتب تلش

يقول إنه كان "يرغب في تشييد نسق شامل يقلل من مخاطر الاختيار الشخصي."[1] والأمر الذى يقصده هنا هو أنه أراد أن يكون "كل شيء" حتى يتعذر أو بالاحرى يستحيل ادراجه أو تصنيفه تحت أى شيء. فإذا قلنا، على سبيل المثال، إنه "ماركسي"، فسنجده "مثاليا"، وإذا قلنا إنه "لاهوتي" فسنجده "فيلسوفا"، وإذا قلنا إنه "مؤمن"، فسنجده "ملحدا"، وهلم جرا. والأمر الذى ساعده على أن يفر هكذا من أى نقيض يمكن تخيله، إلى نقيضه هو مفهوم الحد الذى ثبت لنا أنه مرادف لمفهوم التضايف الذى لايهتم، كما اكتشفنا فى الفصل الأول، بالتضايف ولاحتي بالتركيب، بل هو عبارة عن وثب لا معقول ومستمر من النقيض، إلى النقيض. هذا يعني أن المعني الخفى للحد، مثله فى ذلك مثل المعنى الخفى للتضايف، هو الوثب اللامعقول والمستمر من أى فكرة يمكن تخيلها، إلى نقيض تلك الفكرة الأمر الذى يعنى أن فكر تلش ككل ليس سوى "محيط" من أفكار متناقضة. باختصار، يمكن القول إن تلش كان يرغب في "الكل"، ومن ثم تردى فى نفس الهيوبرس الميتافيزيقى الذى الصقه هو نفسه، كما رأينا فى الفصل الثالث، بهيجل الذى ادعى أنه اخترع مذهبا يحتوى كل حقيقة ممكنة. لهذا كان من الطبيعى أن يتحالف تلش مع الشيطان من أجل أن يصبح، مثل الاله، عارفا بكل شيء. لقد وقع تحت وطأة الهيوبرس، كما وقع تحت وطأة الكونكيوبسنس، وأصبح الاثنان وجهين لعملة واحدة هى تلش الملحد نفسه. بهذه الكلمات نكون قد وصلنا إلى نهاية هذه الدراسة ونتائج الدراسة سوف تعرض فى الخاتمة.

---

1) Ibid., P. 303.

خـــاتمـــــة

لقد كانت الأهداف الرئيسية لهذه الدراسة تتخلص ، كما رأينا ، فى هدفين. الأول هو محاولة اكتشاف أن الموقف الوجودى لتلش ليس سوى موقف منقسم إلى النصف ، والنصف ، النقيض ، والنقيض ، الايمان ، والالحاد . والثانى هو محاولة اكتشاف أن العلاقة بين هذا الموقف وبين فكره ككل أو فكره فى شموليته هي علاقة تضمن بمعنى ان موقفه الوجودي متضمن فى طيات فكره ككل- ذلك الفكر الذى انكشف لنا باعتباره "خليطا" من أفكار متناقضة يمكن أن ترد جميعا إلى تناقض الايمان – الالحاد – وأن فكره ككل متضمن بمعنى مافى طيات موقفه الوجودى الذى انكشف لنا باعتباره الموقف الرئيسى الذى تشكل فى ضوئه كل من فكر وحياة تلش الأمر الذى يعنى أن سائر مواقفه الأخرى تبدو ، مقارنة بهذا الموقف ، مواقف هامشية لاتستحق الذكر.

ولكى نحقق الهدف الأول ، كان من المحتم علينا أن نتناول بالفحص والتمحيص والنقد مفهوم الاغتراب عند تلش وذلك لأن هذا المفهوم هو، كما رأينا، الجامع المانع لموقفه الوجودى بأسره أعنى لتناقض الايمان- الالحاد. ولقد بدأنا بتناول المنهج الذى عالج فى ضوئه مفهوم أو مشكلة الاغتراب أعنى منهج "التضايف"، واكتشفنا فى الفصل الأول أن النتيجة الرئيسية التى يقود إليها هذا المنهج هى نتيجة الحادية بمعنى ان المنهج لايثبت أو يؤكد شيئا قدر تأكيده لموقف النصف، والنصــف، أو لتناقض الإيمان – الالحاد.

فالمنهج بدأ، كما رأينا، بادعاء أن هناك سؤالا يبحث عن إجابة وأن العلاقة بين السؤال و الاجابة هى علاقة "تضايف". وإذا كنا قد وجدنا أن السؤال الذى وضعه تلش هو سؤال يختص بالموقف الوجودى المغترب للانسان أو بالأزمة الانسانية، فنحن قد وجدنا أيضا أن الاجابة التى قدمها لهذا السؤال هي الاجابة المسيحية القائمة على

الوحي والتي هي الشفاء أو المصالحة أو قهر الاغتراب عن طريق المشاركة في الوجود الجديد الذى تبدى فى يسوع باعتباره المسيح. أما العلاقة بين الاثنين - السؤال والاجابة - فقد زعم تلش علنيا أنه يشيدها في ضوء منهج "التضايف" ومن ثم فهي باختصار علاقة تضايف!!

غير أن معارضتنا الكاملة لهذا الزعم العلنى لتلش قد أفضت بنا إلى تفنيده وبيان بطلانه. ونحن قد فعلنا ذلك فى الفصل الأول من خلال الفحص المفصل الذى قدمناه للمنهج وأبعاده وأهدافه واكتشفنا أول ما اكتشفنا أن منهج "التضايف" عند تلش ينطوي علي جانبين اقترحنا تسمية أحدهما باسم الجانب النظرى، وتسمية الآخر باسم الجانب العملى . وإذا كنا قد اكتشفنا أن الجانب النظرى هو الجانب الذى يقوم تلش من خلاله بتوضيح معنى المنهج وأبعاده توضيحا نظريا دونما أى تطبيق علي التحليلات التى قدمها الوجوديون للازمة الانسانية أو للموقف الوجودى المغترب للإنسان، فنحن قد اكتشفنا أيضا أن الجانب العملى للمنهج عند تلش هو الجانب الذى ينتقل فيه من النظر إلي العمل أعني إلى حيث تطبيق الجانب النظرى الخالص علي التحليلات التى قدمها الوجوديون للأزمة الانسانية.

ولقد استبان لنا أن الجانب النظرى للمنهج يؤكد استقلال مضمون السؤال عن مضمون الاجابة، كما يؤكد أيضا وفى نفس الوقت اعتماد أو تواقف السؤال والاجابة على بعضهما تواقفا متبادلا من حيث الشكل فقط (وليس من حيث المضمون). هذا الاستقلال فى المضمون هو الذى جعل تلش يحيل مهمة تحليل السؤال ليس إلي الفلسفة عامة، كما يزعم أحيانا، بل إلى الفلسفة الوجودية - وذلك لأن الفلسفة الوجودية هي الوحيدة التي اختصها تلش بالفعل للقيام بهذه المهمة - كما جعله (أى الاستقلال في المضمون) يحيل مهمة تقديم الاجابة علي السؤال المرتبط بالموقف الانسانى (سؤال الاغتراب) إلى اللاهوت المسيحي. هذا التقسيم للوظائف هو الذى

جعل تلش يقرر بكل وضوح انه يعتمد فى تقديمه للسؤال أو للأزمة الانسانية على التحليلات التى قدمها الوجوديون فى هذا الشأن بمعنى إنه قدم هذه التحليلات باعتبارها معبرة عن موقفه الشخصي، كما جعله (أى التقسيم) يقرر أيضا، ومن الناحية الأخري، انه يعتمد فى تقديمه للاجابة على ماقدمه اللاهوت المسيحى القائم على الوحى من إجابات على ذلك السؤال. ولقد كانت النتيجة الأولية التى توصلنا إليها فى ضوء هذا التقسيم ألذى أجراه تلش نفسة وظل يصر عليه دوما هى أنه قسم نفسه إلى قسمين أو نصفين أحدهما وجودى، والآخر لاهوتى. وإذا كنا قد وجدنا أن القسم أوالنصف الأول لتلش هو النصف الذى شيد من خلاله الموقف الوجودى المغترب للانسان وذلك فى ضوء ماقدمه فلاسفة الوجودية من تحليلات لتلك الأزمة، فنحن قد وجدنا أيضا أن النصف الآخر لتلش هو النصف الذى قدم من خلاله إجابته المسيحية وذلك فى ضوء ما قدمه اللاهوت المسيحى القائم على الوحى من وصف للوجود الجديد الذى تبدى فى يسوع باعتباره المسيح والذى اعتبره القاهر الرئيسى للاغتراب أو المعيار المطلق لكل عملية شفاء أو مصالحة أو خلاص. هذه النتيجة كانت بمثابة الخطوة الأولى نحو تأكيد اقتناعنا الراسخ الذى مؤداه أن هذا التقسيم الذى وضعه تلش نفسه لايكشف في النهاية سوى عن حقيقة واحدة هى أن تلش لم يكن مهتما بالتضايف ، ولاحتى بالتركيب، بل كان مهتما بشيء واحد فقط هو تعميق الانقسام أو، بتعبير أدق ، تعميق انقسامه إلى تناقض الإيمان- الإلحاد وتوسيع الهوة بين هذين النقيضين حتى لايمكن عبورها إلا بوثبة لامعقولة من أحد النقيضين، إلى الآخر. والغريب أن الذى ساعده على اتخاذ هذه الخطوة هو، كما اتضح من الدراسة، "منهج التضايف" نفسه. لقد اتخذ منه ذريعة لتعميق هذا التناقض.

أما التأكيد القاطع لهذه النتيجة فلم يتحقق إلا من خلال التطبيق العملى للمنهج الذى كشف لنا وبما لايدع مجالا للشك حقيقة انقسام تلش إلى نصف لاهوتى مؤمن، ونصف وجودى ملحد. فنحن قد اكتشفنا أن هناك تطبيقين عمليين مختلفين ومتناقضين

للمنهج عند تلش . ولقد اقترحنا تسمية أحدهما باسم التطبيق الايماني العلني ، وتسمية الآخر باسم التطبيق الالحادي الخفي. ولقد تأكد لنا أن هذين التطبيقين متطابقان تماما مع تلش نفسه أعني مع انقسامه إلي نصف لاهوتي مؤمن، ونصف وجودي -ملحد. فمن خلال التطبيق الايماني للمنهج، زعم تلش المؤمن كما رأينا، أن سائر الوجوديين يتفقون مع الفهم المسيحي للاغتراب الذي يتبناه تلش المؤمن والذي يؤكد علي أن الاغتراب هو مسألة اغتراب عام عن الماهية الدينية للانسان ومن ثم لايمكن قهره إلابواسطة الدين. والأمر الذي مكن تلش من إيجاد تبرير واه لهذا الزعم هو احتكامه المزعوم إلى ثورة الوجوديين علي هيجل. هنا زعم تلش المؤمن أن هذه الثورة تتلخص في شيء واحد هو أن سائر الوجوديين يؤكدون، ضد هيجل، أن الانسان ليس علي النحو الماهوي وكما يجب أن يكون الوجود، لقد اغترب عن وجوده الماهوي الأصيل. هذا الزعم ساعد تلش المؤمن علي تحقيق ثلاثة مآرب. الأول هو أن تلش المؤمن تمكن هنا من الزعم أنه يتابع منهج "التضايف" الذي يحتم عليه تشييد مفهومه للاغتراب في ضوء التحليلات التي قدمها سائر الوجوديين للازمة الانسانية، ودليله الواهي علي ذلك هو اتفاق سائر الوجوديين معه (ومن ثم مع اللاهوت المسيحي) علي الفهم المسيحي للاغتراب الذي يؤكد علي أن الاغتراب هو اغتراب عن الماهية الدينية للانسان ومن ثم لا يمكن قهره إلا عن طريق الدين . والمأرب الثاني هو أن تلش المؤمن تمكن من الزعم أن سائر الوجوديين لايستطيعون تقديم حلول أو إجابات علي سؤال الاغتراب في ضوء تحليلاتهم وإنما يقدمونها استنادا إلى مصادر دينية، ودليله الواهي الذي قدمه كتبرير لذلك هو أن الفهم الذي قدمه الوجوديين للاغتراب يؤكد هذا الزعم. هذا يعني بالنسبة لتلش المؤمن أنه ليست هناك وجودية مؤمنة، وأخرى ملحدة. فكل محلل وجودي ، مثله في ذلك مثل تلش نفسه، منقسم إلي نصف وجودي يقوم بتحليل الموقف الإنساني المغترب وإثارة السؤال ، ونصف لاهوتي أو إيماني يقوم بتقديم الاجابة استنادا إلى اللاهوت المسيحي القائم علي الوحي. هنا

تأكد لنا أن تلش المؤمن جعل الوجودية مرادفة بمعنى ما للايمان بمعنى أنه طمس التمييز التقليدى بين الوجودية المؤمنة، والوجودية الملحدة، وذلك من خلال زعمه أن سائر الوجوديين يبثون عنصرا إيمانيا فى ثنايا تحليلاتهم الوجودية الأمر الذى افضى به إلى جعل الوجودية مجرد خادم للاهوت . أما المأرب الثالث والأهم فهو أن تلش تمكن من خلال هذا التطبيق من إيهام اللاهوت المسيحى كله أنه يتابعه ولايحيد عنه. لقد مكنه من التظاهر بالولاء التام لهذا اللاهوت، بينما هو يضمر شيئا آخر.

هذه المزاعم أدت بنا إلي مواجهة تلش المؤمن بهذا السؤال : هل صحيح أن الوجودية في مجملها ، كما يزعم التطبيق الايمانى العلنى للمنهج ، مرادفة للإيمان الأمر الذى يجعل سائر الوجوديين يبثون بمعنى ما عنصرا إيمانيا في كتاباتهم ؟ ولقد جاءت الاجابة كما توقعنا. لقد اكتشفنا أن هناك تطبيقا آخر للمنهج عند تلش أعنى التطبيق الالحادى. هذا التطبيق أدى بتلش الملحد الي أن يؤكد علي نحو لايدع مجالا للشك أن الوجودية مرادفة للالحاد بمعنى ان سائر الوجوديين هم بطبيعتهم ملحدون الأمر الذى أكد لنا نتيجة فى غاية الأهمية هى أن تلش الملحد يشيد مفهومه في الاغتراب – وهذا طبقا لمنهج "التضايف" – فى ضوء ما قدمته الوجودية باعتبارها مرادفة للالحاد من تحليلات إلحادية للأزمة الإنسانية. لقد قدم آراء الوجوديين باعتبارها آراء معبرة عن موقفه الشخصى ، وهذا هو السبب الذى جعله يسهب فى تقديم الآراء الالحادية التى تتبناها الوجودية الملحدة. إن ذلك لم يكن من قبيل الصدفة علي الاطلاق. فكل إسهاب قدمه علي لسان الوجوديين الملاحدة كان بمثابة إسهاب غير مباشر لموقفه الالحادى الخفى .

فى ضوء هذين التطبيقين للمنهج تأكد لنا وبما لايدع مجالا للشك أن المنهج الذى يستخدمه تلش لايفضى، كما يزعم فى الظاهر، إلى "التضايف"، ولاحتى إلي التركيب، بل يفضى إلي تعميق انقسامه إلى نصف مؤمن جعل الوجودية مرادفة

بمعنى ما للايمان، ونصف ملحد جعل الوجودية مرادفة بمعنى ما للالحاد، وإلى تعميق الهوة بينهما. الأمر الذى جعله لايعبرها إلا بوثبة لامعقولة ومستمرة من أحد النقيضين، إلي الآخر. هذا الانقسام هو الذى جعل تلش يؤكد أن كل وجودى عظيم، على غراره ، منقسم بالضرورة إلى نفس النصفين . فالوجودى المؤمن يؤكد نصفه الايمانى بصورة علنية، ويبث نصفه الالحادى فى طيات نصفه الايمانى بصورة خفية. أما الوجودى الملحد فيؤكد نصفه الالحادى بصورة علنية ، ويبث ، وإن يكن عن غير قصد منه، نصفا ايمانيا فى ثنايا نصفه الالحادى . فالايمان بدون إلحاد هو أمر مستحيل، والالحاد بدون إيمان هو أيضا مستحيل. فكل العظماء منقسمون فى رأيه إلي نفس هذين النصفين. ولكن هناك من العظماء من أنقذوا أنفسهم من ويلات اللاهوت المسيحى المسيطر- نذكر هنا، على سبيل المثال ، تلش ، وبارث، وبولطمان ، والعديد من البراجماتيين - بواسطة عدم اتساق سار أعنى من خلال تأكيد النصف الايمانى بصورة علنية ، وبث النصف الالحادى فى ثنايا النصف الايمانى بصورة خفية . وهناك أيضا من دمروا أنفسهم - الوجوديون الملاحدة - من خلال إقرارهم للنصف الالحادي بصورة علنية، وللنصف الايمانى بصورة خفية وغير مقصودة فى الغالب.لقد تعرضت هذه الفئة الأخيرة للاتهام بالعبث والنزعة العدمية وكان مصيرها النبذ أو الطرد من جانب اللاهوت المسيحى المسيطر فى الغرب.

هذا الانقسام لتلش إلى نصف إيمانى ، ونصف إلحادى قد تأكد بصورة أكثر فى الفصل الأول وذلك من خلال اكتشافنا لطريقتين ينوه من خلالهما تلش إلى أنه يقبل هذا الانقسام. **الطريقة الأولى** تتعلق بتفضيله للبوهيمية - ذلك التفضيل الذى لم يكن بالنسبة لنا شيئا من قبيل الصدفة على الاطلاق ، بل كان ، على العكس ، شيئا مدبرا من جانبه لأنه يعكس حقيقة انقسامه إلى نصف إيمانى ، ونصف إلحادى. فنحن قد اكتشفنا هنا كيف أن تلش جعل البوهيمية مرادفة للبراجماتية، وللمذهب الطبيعى الرومانتيكى ، وللوجودية ، وكيف أنه جعل هذا التحالف منقسما إلى نصف إيمانى ،

ونصف إلحادى، وكيف أنه أعلن بعد ذلك وبدهاء شديد انه يفضل أحد أعضاء هذا التحالف أعنى البوهيمية الأمر الذى يعنى ضمنا أنه يريد أن يقول إنه يفضل هذا التحالف في مجموعه ومن ثم موقف النصف ، والنصف.

أما الطريقة الثانية فتتعلق بإعلان تلش انه ينتمى إلى مدرسة لاهوت الأزمة التى تضم كلا من بارث ، وبولطمان. فهذا الاعلان لم يكن من قبيل الصدفة على الإطلاق بالنسبة لنا ، بل كان ، على العكس ، أمرا مدبرا أيضا وذلك لأنه يعكس حقيقة انقسامة إلى النصف ، والنصف . حقا ، لقد اكتشفنا أن هذه الطريقة مرتبطة تماما بالطريقة السابقة ، وذلك لأن تلش جعل هذه المدرسة مرادفة تماما للتحالف السابق أعنى منقسمة إلى نصف إيمانى ، ونصف إلحادى . وهو فعل ذلك من أجل أن يعلن بدهاء شديد انه ينتمى إلى هذه المدرسة الأمر الذى يفيد أنه يريد أن يقول بطريقة ملتوية إن إقرار هذه المدرسة لموقف النصف ، والنصف هو السبب في انتمائه إليها.

أما التأكيد المطلق لحقيقة انقسام تلش إلى نصف مؤمن ، ونصف ملحد فلم يتحقق إلا من خلال اكتشافنا لحقيقة مؤداها أنه يشيد مفهومين متناقضين للاغتراب أحدهما إيمانى ، والآخر إلحادى . هنا استبان لنا وبما لايدع مجالا للشك أن تلش المؤمن قد اضطر إلى تشييد مفهوم إيمانى للاغتراب . هذا المفهوم جاء متناغما مع تلش المؤمن ومن ثم مع الوجودية المؤمنة أو ،بتعبير أدق ، مع التفسير المسيحى للطبيعة الانسانية .أما تلش الملحد فقد شيد مفهوما إلحاديا جاء متناغما مع ماقدمته الوجودية الملحدة من تحليلات للأزمة الانسانية .

لهذا لم يكن من قبيل الصدفة على الإطلاق أن يقدم تلش المؤمن مفهومه الايمانى فى ضوء النظرة المسيحية الثلاثية للطبيعة الانسانية أعني الطبيعة الماهوية أو الدينية للانسان، والطبيعة المغتربة ،وإمكانية الشفاء أو قهر الاغتراب عن طريق المشاركة فى الوجود الجديد الذى تبدى فى يسوع باعتباره المسيح . ونحن قد ناقشنا هذه

الجوانب الثلاث تباعا فى النصف الأول من كل فصل من هذه الفصول: الثانى ، والثالث ، والرابع. أما النصف الثانى من كل فصل من هذه الفصول فقد خصصناه لتناول موقف تلش الملحد من هذه الجوانب الثلاثة وذلك لأن موقف النصف، والنصف جعل تلش ، كما اكتشفنا، يتخذ موقفا إلحاديا من كل جانب من هذه الجوانب الثلاثة التى تشكل مفهومه الإيمانى فى الاغتراب ، ويشيد بالتالى مفهوما إلحاديا يناقض تماما مفهومه المسيحى.

إن الغاية الأساسية التى كان يهدف إليها إيضاحنا لأبعاد الجوانب الثلاث التى تشكل المفهوم الايمانى للاغتراب عند تلش المؤمن هى تقديم مفهوم إيمانى واضح المعالم. وتحقيق هذه الغاية لم يكن بالأمر السهل على الإطلاق ، وذلك لأن تلش، باعتراف سائر النقاد ، يتسم بالغموض والإبهام التام. وهذا هو السر في كون أن هذه الغاية كانت تتسم بالصعوبة الشديدة . والإجابة الإيجابية على التساؤل عما إذا كنا قد نجحنا في هذه المهمة أم لامتطابقة مع ماجاء من إيضاحات للجوانب الثلاثة التى تشكل هذا المفهوم والتى قدمناها فى النصف الأول من الفصول المشار إليها.

ونحن لن نستطيع بالطبع أن نعيد هنا سرد سائر المسائل التى تتشكل منها الجوانب الثلاث التى تشكل المفهوم الايمانى للاغتراب عند تلش ، ويكفى أن نقرر هنا وبإختصار شديد إن الجانب الأول الذي يتعلق بوصف تلش للطبيعة الماهوية أو الدينية للانسان والذى جاء فى النصف الأول من الفصل الثانى ، يشتمل على ثلاث دلائل رئيسية هى الايمان ، وإقرار التناهي ، والحب. هذا بالإضافة إلى أن هذه الطبيعة تتمتع ببنية رئيسية هى بنية أو قطبية الذات – العالم التى تتضمن بدورها ثلاث بنيات أخرى هى بنية أو قطبية التفرد – التشارك ، وقطبية الديناميكية – الشكل (أو الثبات)، وقطبية الحرية – المصير . والسمة المميزة لهذه البنيات هى أنها تكون جميعا فى حالة توازن قطبى نظرا لأن هذا التوازن هو الذى يشكل الحالة الماهوية أو الدينية للانسان .

وفضلا عن ذلك ، فقد جعل تلش هذه الطبيعة مشتملة أيضا على التناهى وقرينه أعنى القلق، وعلى الأوجه الرئيسية للتناهي أعنى مقولات الزمان والمكان والعلية ، والجوهر . هنا أوضح تلش أن هناك توازنا كاملا بين الجانب الإيجابى ، والجانب السلبى لكل مقولة من المقولات ، الأمر الذي يقضى باستحالة التصويت لصالح أى جانب من الجانبين بقرار موضوعي ، حيث إن ذلك يحتم قرارا ذاتيا أو لاعقلانيا . ولكن موقف النصف، والنصف يؤكد تماما أن تلش المؤمن ينحاز مع الوجودية المؤمنة إلي الجوانب الايجابية ، فى حين أن تلش الملحد ينحاز مع الوجودية الملحدة إلى الجوانب السلبية. وفى النهاية جعل تلش الطبيعة الماهوية متضمنة للشك الماهوى غير المدمر، وكذا للمعاناة الماهوية التى تتمتع أيضا بطابع إيجابى غير مدمر.

أما الجانب الثانى للمفهوم الإيمانى والذى تناولناه في الجزء الأول من الفصل الثالث أعنى الجانب المتعلق بوصف تلش المؤمن للطبيعة المغتربة للانسان فيشتمل على تلك الدلائل الثلاث الرئيسية التى تناقض الدلائل الثلاث السابقة التى تميز الحالة الماهوية أو الدينية للانسان أعنى عدم الايمان بدلا من الايمان، والهيوبرس بدلا من إقرار التناهى ، والكونكيوبسنس بدلا من الحب . هذا بالإضافة إلى أن هذه الطبيعة المغتربة تشير إلي تحطيم البنية الماهوية أو الدينية الرئيسية بسائر عناصرها . هذا يشير إلى تحطيم الذات - العالم ، وتحطيم الديناميكية - الشكل (الثبات) ، وتحطيم الحرية - المصير. وعلاوة على ذلك ، فقد جعل تلش الحالة المغتربة للانسان تشير إلي تحول التناهى الماهوى إلى شر وجودى ، وإلى تحول القلق الماهوى على اللاوجود إلى هلع من الموت، كما تشير إلى سيادة الجوانب السلبية لمقولات التناهى ، وإلى تحول المعاناة الماهوية الإيجابية إلى معاناة مدمرة، وتحول الشك الماهوى الإيجابى إلي شك مدمر أو محطم . وأخيرا جعل تلش هذه الحالة المغتربة تفضى إلي نهاية مطاف الأزمة الإنسانية أعنى اليأس. هنا يتحتم علي الإنسان أن يختار أحد أمرين : إما أن يظل مريضا حتى الموت ، أو يطلب وجودا جديدا يتم من خلاله قهر أزمته الوجودية.

هذا يقودنا إلى الجانب الثالث والأخير من جوانب المفهوم الايمانى للاغتراب الذى قدمه تلش المؤمن ، والذى تناولناه فى الجزء الأول من الفصل الرابع أعنى قهر الاغتراب من خلال المشاركة فى الوجود الجديد الذى تبدي فى يسوع باعتباره المسيح، باعتبار أن ذلك الوجود الجديد هو المعيار المطلق لكل عملية شفاء أو خلاص .

ولكن إذا كنا قد أوضحنا كيف أن تلش المؤمن قد اضطر إلى مجاراة النظرة المسيحية الثلاثية للطبيعة الماهوية أو الدينية للانسان (النصف الأول من الفصل الثانى)، والطبيعة المغتربة (النصف الأول من الفصل الثالث) ، وإمكانية الشفاء أو قهر الاغتراب عن طريق المشاركة فى الوجود الجديد الذى تبدى في يسوع باعتباره المسيح (الجزء الأول من الفصل الرابع) ، فنحن قد اكتشفنا أيضا كيف أن تلش الملحد قد شارك الوجودية الملحدة فى تشييد مفهوم إلحادى فى الاغتراب . هذا المفهوم الأخير ينطوى على جانبين فقط : أحدهما هو التفسير الإلحادى للطبيعة الانسانية ، ذلك التفسير الذى لايقر الطبيعة الماهوية أو الدينية للانسان ويخلع علي الانسان طبيعة واحدة هى الطبيعة الالحادية ، والآخر هو الحل الالحادى لمشكلة الاغتراب.

ونحن قد كشفنا عن الجانب الأول فى الجزء الثانى من الفصل الثانى . هنا تأكد لنا أن تلش الملحد قد لجأ إلى تفسير الطبيعة الماهوية أو الدينية للانسان بطريقة الحادية الأمر الذى يعنى ضمنا أنه يشارك الوجودية الملحدة اقتناعها الراسخ الذى مؤداه أنه ليست هناك سوى طبيعة واحدة للانسان هى الطبيعة الالحادية التى لاتستلزم سوى حلا واحدا هو الحل الالحادى .

هذا الموقف الالحادى الذى تمكن تلش الملحد من خلاله من تفسير البنية الماهوية أو الدينية للانسان بسائر عناصرها بطريقة الحادية يتلخص في الآتى : لقد بدأ تلش الملحد باختزال البنية الماهوية أو الدينية للانسان بسائر عناصرها فى بنية الحرية – المصير. ثم استبدل هذه البنية "ببنية" الحرية – القدر ، الأمر الذى جعله يؤكد بكل

وضوح أن القدر ينتمى إلى الوجود الماهوى أو الدينى للانسان . ثم برهن بعد ذلك ، وبما لايدع مجالا للشك ، على أن القدر يقف مع الحرية علي طرفى نقيض. والنتيجة التى وجدناها مترتبة على ذلك هى أن تلش الملحد فسر البنية الماهوية أو الدينية للانسان بطريقة إلحادية بمعنى إنه رد هذه البنية بسائر عناصرها إلي تناقض الحرية – القدر ، وليس إلي قطبية الحرية – المصير . هذا الموقف الالحادى هو الذى جعله يؤكد بصورة خفية أن الطبيعة الماهوية أو الدينية للانسان هى نفس الطبيعة الالحادية التى تشير إلى تناقض الذات – العالم، وتناقض الديناميكية – الشكل (أو الثبات)، وتناقض التفرد – التشارك، وتناقض الحرية – القدر. هنا تعامل تلش مع طبيعة واحدة وليس مع طبيعتين ، بمعنى إنه رد كلتا الطبيعتين إلى نفس هذا التناقض. ولقد عزز تلش الملحد هذا الموقف من خلال جعله للهيوبرس والكونكيوبسنس المتشوه بمثابة عنصرين يضربان بجذورهما ليس فى الحالة المغتربة فحسب، بل فى الحالة الماهوية أيضا. كما أكد هذا الموقف الالحادى بصورة أكثر من خلال تعريفه للايمان بانه حالة من الاهتمام المطلق . فهذا التعريف انكشف لنا باعتباره منطبقا على المؤمن، وعلى الملحد على حد سواء. هذا بالاضافة إلى أن تلش الملحد قدم مزيدا من التأكيد لموقفه الالحادى الخفى من خلال استخدامه لمصطلحات غامضة كمصطلح قوة الوجود، ومصطلح أساس الوجود، ومصطلح الوجود ذاته، للدلالة على الله. فسائر هذه المصطلحات انكشفت لنا باعتبارها تشير إلى النقيض الإيمانى، والنقيض الالحادى معا وفى نفس الوقت. ثم لايفوتنا أن نشير في النهاية إلى أن تلش الملحد قد رفض الالوهية في شتي صورها واعتبرها محض خرافة ، إن صح التعبير ، أو مجرد اختراع من خيال الانسان وحده ولايمكن إدراك كنهها على الاطلاق .

أما الجانب الثانى للمفهوم الالحادى للاغتراب الذى قدمه تلش الملحد أعنى الجانب المتعلق بالحل الالحادى فقد جاء فى الجزء الثانى من الفصل الرابع . هنا تأكد لنا أن تلش الملحد يشارك الوجودية الملحدة اقتناعها ان الاغتراب هو واقعة عامة

يستحيل قهرها وذلك لأنه ليست هناك ماهية دينية يمكن أن يقال إن الانسان سقط منها ، ومن ثم فإن كل ما يستطيع الانسان أن يفعله هو أن يأخذ هذا الاغتراب ، ومعه سائر سلبيات الوجود ، على عاتقه وأن يحقق ذاته رغما عنه، وذلك من خلال الشجاعة الالحادية من أجل الوجود كذات ، والتى لاتكون ممكنة إلا فى ظل "موت الله" ومعه سائر القيم والمعايير. هذا الحل الالحادى ، مثلة فى ذلك مثل الحل الايمانى ، يتسم بالايجابية وهذا هو السبب الذى جعل تلش يخلع عليه نفس الصفة التى خلعها على الحل الدينى أعنى صفة اليوتوبيا. هذه اليوتوبيا هى يوتوبيا الوجود الخالص أو الوجود الالحادى الطليق من سائر القيود والذى لايعرف سوى عائق واحد هو الحرية المطلقة التى لاتعرف عوائق أو قيود.

ولكن علي الرغم من أن تلش وضع المفهوم الإيمانى هكذا فى جانب ، ووضع المفهوم الالحادى فى جانب آخر ، وعلى الرغم من أنه أقام بينهما هوة عميقة لم يعبرها إلا بوثبة لا معقولة مستمرة من أحد النقيضين، إلى الآخر ، فقد جعل بينهما قاسما مشتركا واحدا هو أن كليهما بمفرده ، وبمعزل عن الآخر ، يتسم بالتجريد بمعنى إنه يكون متسما بعدم مطابقته للحالة الفعلية للانسان. لهذا السبب وجدنا تلش يؤكد مرارا على أن الجوانب الثلاثة للمفهوم الايمانى تظل متجـــردة عـــن الواقـــع إلـــى أن " تختلط " بالجانبين اللذين يشكلان المفهوم الالحادى ، والعكس صحيح أيضا ، بمعنى ان المفهوم الالحادى لتلش الملحد يظل متجردا عن الواقع إلى أن "يختلط " بالمفهوم الايمانى لتلش المؤمن. وهذا أمر طبيعى طالما أن تلش منقسم بالفعل إلى النصف، والنصف، وطالما أنه وجد نفس هذا الانقسام ضاربا بجذوره فى الحالة الفعلية للانسان. ففى أعمق أعماق التدين توجد هوة إلحادية ، وفى أعمق أعماق الالحاد توجد هوة إيمانية. فالتدين الخالص هو أمر مستحيل ، كما أن الالحاد الخالص هو أيضا أمر مستحيل . والحالة الفعلية للانسان تشير إلى الانقسام إلى هذين النقيضين الذين تفصلهما هوة عميقة لايمكن عبورها إلا بوثبة لامعقولة ومستمرة من الواحد منهما، إلى

الآخر، وهكذا إلى مالانهاية . هذه النتيجة تأكدت مرارا وتكرارا فى سائر فصول هذه الدراسة بصفة عامة ، وفى الجزء الثانى من الفصل الثالث بصفة خاصة وذلك فى معرض اكتشافنا لموقف تلش الالحادى الخفى الذى يؤكد على أن موقف النصف، والنصف هو الموقف المميز ليس للحالة الفعلية للانسان فى أمريكا فحسب ، بل للحالة الفعلية للانسان فى كل زمان ومكان يدخل فى ذلك حالة تلش نفسه .

إذا كنا قد اكتشفنا أن الموقف الوجودى لبول تلش هو موقف منقسم إلى النصف ، والنصف ، النقيض ، والنقيض ، الايمان، والالحاد ، فنحن قد اكتشفا أيضا أن علاقة هذا الموقف بفكره ككل هى علاقة تضمن بمعني ان موقفه الوجودى متضمن فى طيات فكره ككل باعتبار أن هذا الفكر ليس سوى " خليط" من أفكار أو إمكانات متناقضة يمكن أن ترد جميعا إلى تناقض الايمان - الالحاد، وأن فكره ككل متضمن بمعنى ما فى طيات موقفه الوجودى باعتبار أن هذا الأخير هو الموقف الغالب على فكر تلش الأمر الذى يجعل سائر المواقف الأخرى تبدو ، مقارنة به ، إما مواقف هامشية لاتستحق الذكر أو مواقف تؤكد بطرق مختلفة نفس هذا الموقف الرئيسى. هذه العلاقة تشير إلى علاقة مفهوم الحد ، الذى تبناه تلش منذ بداية حياته وحتى بداية نضوجه الفكرى ، بمفهوم التضايف الذى صاغه منذ بداية نضوجه الفكرى وبقى معه إلى مابعد ذلك. فنحن قد اكتشفنا أن استبدال تلش لمفهوم الحد المبكر بمفهوم التضايف الناضج - المتأخر لم يكن سوى استبدال كلمات بكلمات . لقد بقى مفهوم التضايف مفهوما فى الحد بمعنى ان كليهما يؤكد الوثبة المستمرة اللامعقولة من النقيض ، إلى النقيض .

بهذه النتيجة الأخيرة نكون قد وصلنا إلى نهاية هذه الخاتمة المختصرة . ومن ثم إذا جاز لنا أن نلخص رأينا النهائى فى تلش فى كلمات بسيطة فهى لن تخرج عن هذه الكلمات : أن تلش هو المنقسم ، أعني، المتناقض ، أعنى، المؤمن - الملحد معا وفى نفس الوقت.

المراجع

أولا : المراجع العربية

(١) د. محمود رجب ، الاغتراب ، منشأة دار المعارف بالأسكندرية ، ١٩٧٨.

(٢) د. يمنى طريف الخولى ، بول تلش ، فيلسوف علي الحدود ، عالم الفكر ، العدد الثاني ، يوليو - أغسطس - سبتمبر ١٩٨٩م.

ثانيا المراجع الأجنبية :-

(1)Ayer, A.J., Philosophy in the Twentieth Century, Unwin Paperbacks, London, Boston, Sydney, 1982.

(2) Barrett, W., Irrational Man : A Study in the Existential Philosophy, Doubleday Anchor Books, Doubleday and Company, Inc., Garden City, New York, 1958.

(3) Barrett, W., What is Existentialism ?, PR Series, No. 2, Cpoyright 1947, Partisan Review, U.S.A.

(4) Beck, S.J., 'Implications for Ego in Tillich's Ontology of Anxiety', Philosophy and Phenomenological Research, a Quarterly Journal, Vol. XVIII (. September 1957-June 1958).

(5) Clayton, J.P., The Concept of Correlation : Paul Tillich and the Possibility of A Mediating Theology, Gruyter, W.D., Berlin, New York, 1980.

(6) Edwards, P., 'Professor Tillich's Confusions', Mind, a Quarterly Review of Psychology and Philosophy, Vol. LXXIV-1965.

(7) Franklin, M., 'On Hegel's Theory of Alienation and its Historic Force', Tulane Studies in Philosophy, Vol. 9, (1960).

(8) Friedman, L., Psychoanalysis, Existentialism, and the Esthetic Universe, The Journal of Philosophy, Vol. LV, No. 15(July 17, 1958).

(9) Hammond., G.B., Man in Estrangement : A Comparison of the Thoughts of Paul Tillich and Eric Fromm, Vanderbilt Univ. Pres, Nashville, Tennesse, U.S.A., 1965.

(10) Hanks, P., The New Hamlyn Encyclopedic World Dictionary, Golden Press, London, 1988.

(11) Hegel, G.W., Early Theological writings, Translated By Knox, T. M., Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1948.

(12) Hegel, G.W., Phenomenology of Spirit, Translated by Miller, A.V., Clarendon Press, Oxford, 1977.

(13) Heidegger, M., Being and Time, Translatd by Macquarrie, J., and Robinson, J., Basil Blackwell, Great Britain, 1962.

(14) Heidegger, M., 'Letter On Humanism', Martin Heidegger : Basic Writings From Being and Time (1927) to the Task of Thinking (1964), Ed. by Krell, D.F., Routledge and Kegan Paul, London and Henley, 1977.

(15) Heidegger, M., 'On the Essence of Truth', Martin Heidegger: Basic Writings from Being and Time (1927) to the Task of Thinking (1964)

(16) Heidegger, M., 'What is Medtaphysics?' Martin Heidegger: Basic Writings From Being and Time (1927) to the Task of Thinking (1964) ....

(17) Heinemann, F.H., Existentialism and the Modern Predicament, London, Adam and Charles Black, 1953, 1954, 1958.

(18) Hobart, C.W., and Warne, N., 'On Sources of Alienation', Journal of Existentialism, Vol.5 (Fall, 1964).

(19) Kant, I., Critique of Pure Reason, Translated by Smith, N.K., The Macmillan Press Ltd., London, 1983.

(20) Kierkegaard, S., The Concept of Anxiety : A Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue of Hereditary Sin, Translated by Thome, R., in Collaboration with Anderson, A.B., Princeton Univ. Press, New jersey, 1980.

(21) Kierkegaard, S., The Concept of Dread, Translated by Lowrie, W., London, Geoffrey Cumberlege, Oxford Univ. Press, 1946.

(22) Kockelmans, J.J., 'The Challenge of Nietzsche's "God is Dead,"' The Great Year of Zarathustra (1881-1981), Ed. by Goicoechea, D., Univ. Press of America, Langham, New York, London, 1983.

(23) Leibrecht, W., The Life and Mind of Paul Tillich, Religion and Culture : Essays in Honor of Paul Tillich, ed. by Leibrecht, W., SCM Press Ltd., London, 1959.

(24) Lund., E, Pihl, M., Slok, J., A History of European Ideas, Translated by Jones, W.G., ed. by Hatton, R., London, C. Hurst and Company, 1962.

(25) Macleod, A.M., Paul Tillich; An Essay on the Role of Ontology in his Philosophical Theology, London, George Allen and Unwin Ltd., 1973.

(26) Macquarrie, J., Existentialism, Penguin Books, Great Britain, 1972.

(27) Macquarrie, J., Twentieth-Century Religious Thought, SCM Press Ltd., London, 1963, 1971.

(28) Macquarrie, J., 'A Theology of Alienation', in Alienation : Concept, Term, and Meanings , Ed . by Johnson, F., Seminar Press, New York and London , 1973.

29- Martin, B., The Existentialist Theology of Paul Tillich, College and Univ. Press, New Haven, Conn., 1963.

(30) Masterson, P., Atheism and Alienation, Gill and Macmillan, Dublin, 1971.

(31) Mckelway, A.J., The Systematic Theology of Paul Tillich, London, Lutterworth Press, 1964.

(32) Nietzsche, F., The Gay Science, Translated by Kaufamann, W., Vintage Books, a Division of Random House,New York, 1974.

(33) Nietzsche, F., The Will to Power, Translated by Kaufamann, W., and Hollingdale, R.J., Vintage Books, A Divsion of Random House, New York, 1967.

(34) Nietzsche, F., Thus Spoke Zarathustra, Translated by Hollingdale, R.J., Penguin Books, London, 1961, 1969.

(35) Reizler, K., 'Discussion', The Journal of the History of Ideas, Vol. VI, No. 1 (January , (1945).

46) Roberts, D.E., 'Thillich's Doctrine of Man', The Theology of Paul Tillich, The Macmillan Company, New York, 1964.

(37) Sartre, J.P., Being and Nothingness, Translated by Barnes, H.E., Methuen and Co. Ltd., Great Britain, 1958.

(38) Sartre, J.P., Existentialism and Humanism, Translated by Mairet, P., Methuen, London, 1980.

(39) Sartre, J.p., Sketch for a Theory of the Emotions, Translated by Mairet, P., Methuen and Co. Ltd., London, 1962.

(40) Schacht, R., Alienation, London, George Allen and Unwin Ltd., 1970.

(41) Shakespeare, W., 'Hamlet', The Illustrated Stratford Shakespeare, Chancellor Press, London, 1985.

(42) Stern, J.P., Nietzsche, Fontana Modern Masters,London, 1978.

(43) Steiner, G., Heidegger, Fontana Modern Masters, Great Britain, 1978.

(44) Thomas, J.H., Paul Tillich, London , The Carey Kingsgate Press Ltd., 1965.

(45) Tillich, P., Systematic Theology , Vol. 1 , SCM Press Ltd ., The Univ. of Chicago, 1951.

(46) Tillich, P., Systematic Theology, Vol.2, SCM Press Ltd., The Univ. of Chicago, 1957.

(47) Tillich, P., Systematic Theology, Vol.3, SCM Press Ltd ., The Univ. of Chicago, 1963.

(84) Tillich, P., Courage To Be, Collins, The Fontana Library, Theology and Philosophy,Great Britain, Collins Clear-Type Press, London and Glasgow, 1952.

(49) Tillich, P., The System of the Sciences According to Objects and Methods, Translated by Wiebe, P., Lewisburg, Bucknell Univ. Press, London and Toronto, Associated Univ. Presses, 1981.

(50) Tillich, P., The Interpretation of History, Part 1, Translated by Rosetski, N.A., Parts 2, 3, and 4, Translated by Talmay, E.L., Charles Scribner's Sons, New York, Charles Scribner's Sons Ltd., London, 1936.

(51) Tillich, P., Dynamics of Faith, Ruskin House, George Allen and Unwin Ltd., London, 1957.

(52) Tillich P., Morality and Beyond, Ed. by Anshen, R.A., London, Routledge and Kegan Paul, 1963.

(53) Tillich, P., The Boundaries of Our Being ; A Collection of His Sermnons with His Autobiographical Sketch, Collins Library of Theology and Philosophy, Great Britain, Collins Clear-Type Press, London and Glasgow, 1973.

(54) Tillich, P., The Religious Situation, Translated by Niebuhr, H.R., Meridian Books, New York,1956.

(56) Tillich, P., Theology of Culture, Ed. by Kimball, R.C., Oxford Univ. Press, london, Oxford , New York, 1959.

(57) Tillich, P., Love, Power, and Justice, Geoffery Cumbrlege, Oxford Univ. Press, London, New York, Toronto, 1954.

(58) Tillich, P., Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality, The Univ. of Chicago Press, 1955.

(59) Tillich , P., Christianity and the Encounter of the World Religions, Columbia Univ. Press, New York and London, 1963.

(60) Tillich, P., The Shaking of the Foundations, Penguin Books Ltd., Harmondsworth, Middlesex, 1959.

(61) Tillich, P., Paul Tillich, Ultimate Concern, Dialogues with Students, Ed. by Brown, D.M., SCM Press Ltd., London, 1965.

(62) Tillich, P., Political Expectation, Ed. by Adams, J.L., Univ. Press of America, Lanham, New York, London, 1971.

(63) Tillich, P., The Protestant Era, Translated by Adams, J.L., The Univ. of Chicago Press, 1984, 1957.

(64) Tillich, P., What Is Religion? , Translated by Admas, J.L., Harper Torchbooks, Harper and Row, New York, London, 1973.

(65) Tillich, P., 'Reply to Interpretation and Criticism', The Theology of Paul Tillich, Ed. by Kegley, C.W., and Bretall, R.W., The Macmillan Company, New York, 1964.

(66) Tillich, P., 'Estrangement and Reconciliation in Modern Thought', Review of Religion, Vol. IX (Nov., 1944).

(67) Tillich, P., 'Psychotherapy and a Christian Interpretation of Human Nature', Review of Religion, Vol.XIII (March, 1949).

(68) Tillich , P., 'Existential Philosophy', Journal of the History of Ideas, A Quarterly Devoted to Intellectual History, Vol. V. (January-October, 1944).

(69) Tillich P., 'The Conception of Man in Existential Philosophy', Journal of Religion, Vol. XIX (July, 1939).

(70) Tillich, P., 'Symposium : Existentialist Thought and Contemporary Philosophy in the West', The Journal of Philosophy, Vol. LIII (January -December, 1956).

(71) Tillich, P., 'Relation of Metaphysics and Theology', The Review of Metaphysics, A philosophical Quarterly, Vol.X, No.1, Issue No. 37 (September, 1956).

(72) Tillich, P., 'Abstracts of Papers', The Journal of Philosophy, Vol. XLIII (January- December, 1946).

(73) Tinsley, E.T. (Ed), Paul Tillich : Selections from Twentieth-Century Theologians, London, Epworth Press, 1973.

(74) Wood, D., 'Nietzsche's Transvaluation of Time', Exceedingly Nietzsche : Aspects of Contemporary Nietzsche Interpretation, Ed. by Krell, D.F., and Wood, D., Routledge, London and New York, 1988.

فهرس

رقم الإيداع بدار الكتب ٩٠٨٥/٩٢

I.S.B.N.

777 - 00 - 5898 - X

١٩٩٢ م

Mr . W.T. Abo El- Ella is an able and serious philosopher , wholly committed to the philosophical endeavour , who has a clear head for argument . He is inclined to a conceptual and analytical approach rather than a historical one , and is concerned in his thesis to adopt a strictly philosophical approach to his subject matter ..... The thesis .... has , in my view , many virtues including intellectual honesty , concern for clarity , and a real persistence in its argument . And his central distinction between Tillich's explicit and implicit method is , I believe , oirginal .... Mr . El - Ella is a man of real philosophical ability ......

Dr . David Wood
Warwick Univ .
England .

إن السيد وهبة طلعت أبو العلا فيلسوف كفء وجاد ، ومهيأ تماماً لمقتضيات البحث الفلسفى ، ويتمتع بقدرة فائقة على النقاش . وهو ينزع الى تبنى مدخلاً تحليليا مفاهيمياً بدلا من تبنى مدخلاً تاريخياً ، كما يهتم فى رسالته بتبنى مدخلاً فلسفياً محدداً للمادة التى يتعامل معها ..... والرسالة ...... تتمتع ، فى زأيى ، بفضائل عديدة منها الأمانة العلمية ، والإهتمام بالوضوح ، والتواصل الحقيقى لحجتها الرئيسية . وانا أؤمن ان التمييز الرئيسى الذى قدمه بين طريقة تلش العلنية (الإيمانية) وطريقته الخفية (الإ لحادية) هو تمييز لم يتوصل إليه أحد من قبل .... إن السيد أبو العلا رجل يتمتع بمقدرة فلسفية حقيقية .

د . ديفيد وو
جامعة وور
انجلترا



صورة الغلاف مأخوذة من كتاب
" My Search For Absolutes. بحثى عن كل ما هو مطلق "
الذى نشره بول تلش عام ١٩٦٧

مطابع مصطفى الهلالى ت : ٥٨٩٥٨٠٦